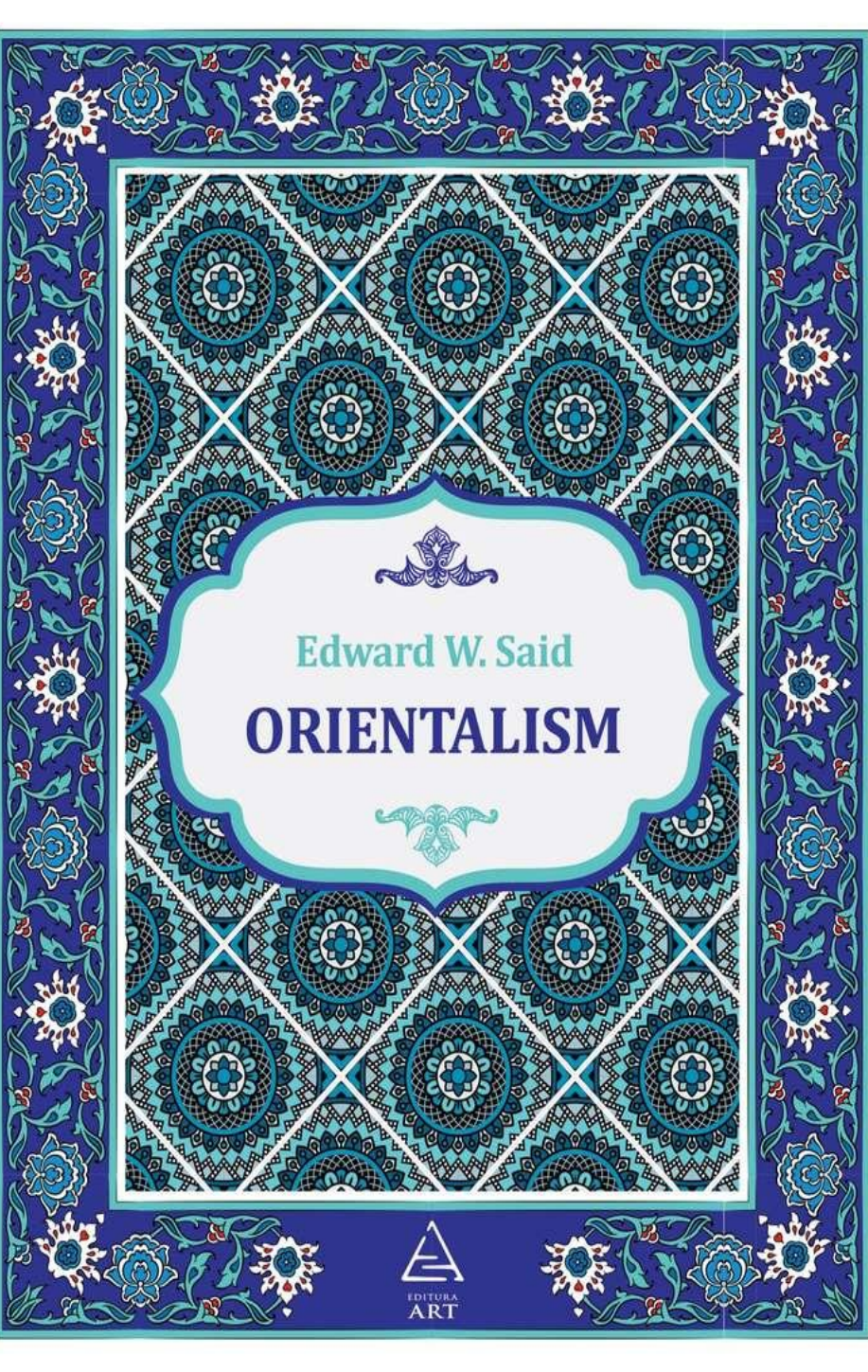
Edward W. Said
ORIENTALISM
EDITURA
ART

Orientalism

EDWARD W. SAID

ORIENTALISM

Concepțiile occidentale despre Orient

Cu prefața autorului

Ediția a II-a adăugită

Traducere din limba engleză
de Doina Lică și Ana Andreescu

EDITURA
ART

Redactor: Ioana Tudor
Corector: Theodor Zamfir
Tehnoredactori: Angela Ardeleanu, Teodor Pricop
Copertă: Alexandru Daș

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
SAID, EDWARD W.
Orientalism: concepțiile occidentale despre Orient /
Edward W. Said; trad. din lb. engleză de Doina Lică
și Ana Andreescu. – București: Art, 2018.
ISBN 978-606-710-603-9

I. Lică, Doina (trad.)
II. Andreescu, Ana (trad.)

008
94

Edward W. Said
Orientalism

Copyright © Edward W. Said 1978, 1995, 2003
All rights reserved

© Editura Art, 2018, pentru prezenta ediție

Aduc mulțumiri următoarelor instituții pentru permisiunea de a reproduce materiale publicate anterior:

George Allen & Unwin, Ltd.: Extrase din *Subjects of the Day: Being a Selection of Speeches and Writings* de George Nathaniel Curzon.

George Allen & Unwin, Ltd.: Extrase din *Revolution in the Middle East and Other Case Studies, proceedings of a seminar*, editat de P.J. Vatikiotis.

American Jewish Committee: Extrase din „The Return of Islam de Bernard Lewis", în *Commentary*, vol. 61, nr. 1, ianuarie 1976. Retipărit din *Commentary* cu aprobare. Copyright © 1976 the American Jewish Committee.

Basic Books, Inc.: Extrase din *Renan's Philological Laboratory* de Edward W. Said, în *Art, Politics, and Will: Essays in Honor of Lionel Trilling*, editat de Quentin Anderson et al. Copyright © 1977 Basic Books, Inc.

The Bodley Head and McIntosh & Otis, Inc.: Extrase din *Flaubert in Egypt*, trad. și edit. de Francis Steegmuller. Retipărit cu aprobarea lui Francis Steegmuller și The Bodley Head.

Jonathan Cape, Ltd. și The Letters of T.E. Lawrence Trust: Extras din *The Letters of T.E. Lawrence*, editat de David Garnett.

Jonathan Cape, Ltd., The Seven Pillars Trust și Doubleday & Co., Inc.: Extras din *The Seven Pillars of Wisdom: A Triumph* de T.E. Lawrence. Copyright 1926, 1935 Doubleday & Co., Inc.

Doubleday & Co., Inc. și A.P. Watt & Sons, Ltd.: Extras din *Verse* de Rudyard Kipling.

The Georgia Review: Extrase din „Orientalism", care a apărut inițial în *The Georgia Review*, în primăvara anului 1977. Copyright © 1977 the University of Georgia.

Harper & Row, Publishers, Inc.: Extras dintr-o poezie de Bornier (1862), citată în *De Lesseps of Suez* de Charles Beatty.

Macmillan & Co., London and Basingstoke: Extrase din *Modern Egypt*, vol. 2, de Evelyn Baring, Lord Cromer.

Macmillan Publishing Co., Inc.: Extras din „Propaganda" de Harold Lasswell, în *The Encyclopedia of the Social Sciences*, editată de Edwin R.A. Seligman, vol. 12, 1934.

Macmillan Publishing Co., Inc. și A.P. Watt & Sons, Ltd.: Extras din *Byzantium* de William Butler Yeats, în *The Collected Poems.* Copyright 1933 Macmillan Publishing Co., Inc., reînnoit 1961 Bertha Georgie Yeats.

The New York Times Company: Extrase din „Arabs, Islam, and the Dogmas of the West" de Edward W. Said, în *The New York Times Book Review*, 31 octombrie 1976. Copyright © 1976 The New York Times Company. Retipărit cu aprobare.

Northwestern University Press: Extras din *The Arab Portrayed* de Edward W. Said, în *The Arab-Israeli Confrontation of June 1967: An Arab Perspective*, editat de Ibrahim Abu-Lughod. Copyright © 1970 Northwestern University Press.

Prentice-Hall, Inc.: Extras din *The Persians* de Aeschylus, trad. de Anthony J. Podleck. Copyright © 1970 Prentice-Hall, Inc.

The Royal Asiatic Society, Great Britain and Ireland: Extras din „Louis Massignon (1882-1962)", în *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1962.

University of California Press: Extrase din *Modern Islam: The Search for Cultural Identity* de Gustave von Grunebaum. Copyright © 1962 the Regents of the University of California.

University of Chicago Press: Extrase din *Modern Trends in Islam* de H.A.R. Gibb.

Lui Janet și Ibrahim

Prefață

Cu nouă ani în urmă, în primăvara lui 1994, am scris o postfață pentru *Orientalism*, în care, încercând să clarific ce credeam că am spus și nu am spus, am insistat nu doar asupra numeroaselor discuții care s-au purtat de când a apărut cartea mea în 1978, ci și asupra modurilor în care o lucrare despre reprezentările „Orientului" se pretează la tot mai multe denaturări și interpretări greșite. Faptul că astăzi consider același lucru ca fiind mai mult ironic decât supărător este un semn al măsurii în care vârsta își spune cuvântul, odată cu diminuarea inevitabilă a speranțelor și a zelului pedagogic care încadrează de obicei drumul spre senectute. Moartea recentă a doi dintre principalii mei mentori intelectuali, politici și personali, Eqbal Ahmad și Ibrahim Abu-Lughod (care este unul dintre cei cărora le e dedicată cartea) mi-a provocat întristare și sentimentul pierderii, ca și resemnare, dar și o oarecare voință încăpățânată de a continua. Nu e vorba deloc de a fi optimist, ci mai degrabă de a continua să ai încredere în procesul perpetuu și efectiv nesfârșit de emancipare și iluminare, care, după părerea mea, încadrează și imprimă direcție vocației intelectuale.

Totuși, este o sursă de uimire încă pentru mine faptul că *Orientalism* continuă să fie dezbătut și tradus în toată lumea, în treizeci și șase de limbi. Mulțumită eforturilor dragului meu prieten și coleg Profesorul Gaby Peterberg, aflat acum la UCLA, anterior la Universitatea Ben Gurion din Israel, există o variantă în ebraică a cărții, care a stimulat discuții și dezbateri considerabile printre

cititorii și studenții israelieni. În plus, a apărut o traducere în vietnameză sub auspicii australiene; sper că nu e lipsit de modestie să spun că un spațiu intelectual indochinez pare să se fi deschis pentru subiectele de analiză din această carte. În orice caz, îmi face o mare plăcere să observ, ca autor care nu a visat niciodată la o asemenea soartă fericită pentru lucrarea sa, că interesul față de ceea ce am încercat să fac în cartea mea nu s-a stins complet, mai ales în numeroasele regiuni diferite ale „Orientului" însuși.

În parte, desigur, aceasta se datorează faptului că Orientul Mijlociu, arabii și islamul au continuat să alimenteze schimbări enorme, lupte, controverse și, în timp ce scriu aceste rânduri, război. Așa cum am spus cu mulți ani în urmă, *Orientalism* este rezultatul unor circumstanțe care sunt fundamental, ba chiar radical, problematice. În cartea mea de memorii *Out of Place* (1999), am descris lumile stranii și contradictorii în care am crescut, oferindu-mi mie însumi și cititorilor mei o prezentare detaliată a cadrului care cred eu că m-a format în Palestina, Egipt și Liban. Dar a fost doar o poveste foarte personală, care s-a oprit înainte de toți acei ani ai propriei mele angajări politice, care a început după războiul arabo-israelian din 1967, un război în urma căruia situația se menține aceeași (teritoriile palestiniene și Înălțimile Golan se află încă sub ocupația militară a Israelului), iar termenii luptei și ideile aflate în joc, cruciale pentru generația mea de arabi și americani, par să persiste. Totuși doresc să afirm din nou că această carte și, de altfel, munca mea intelectuală în general au fost cu adevărat posibile datorită vieții mele de cadru universitar. În ciuda neajunsurilor și a problemelor sale adesea remarcate, universitatea americană – și a mea, Columbia, în particular – este încă unul dintre puținele locuri rămase în Statele Unite unde meditația și studiul se pot desfășura într-o manieră aproape utopică. Nu am predat niciodată *nimic* despre Orientul Mijlociu, fiind, prin educație și practică, profesor de științe umaniste, în principal europene și americane, specialist în literatură comparată modernă. Universitatea și munca

mea pedagogică cu două generații de studenți de primă clasă și colegi excelenți au făcut posibil genul de studiu bazat în mod deliberat pe gândire și analiză, pe care îl conține această carte, care, în ciuda referințelor concrete și cu impact imediat, este totuși o carte despre cultură, idei, istorie și putere, mai degrabă decât despre politica Orientului Mijlociu *tout court*. Aceasta a fost ideea mea de la bun început și acest lucru îmi este foarte evident și mult mai clar astăzi.

Totuși, *Orientalism* este în mare măsură o carte legată de dinamica tumultoasă a istoriei contemporane. Subliniez ca atare acolo că nici termenul Orient, nici conceptul de Occident nu au nici o stabilitate ontologică; fiecare este creat prin efort omenesc, parte afirmare, parte identificare a Celuilalt. Că aceste ficțiuni supreme se pretează ușor la manipulare și că organizarea emoțiilor colective puternice nu a fost niciodată mai evidentă decât în vremurile noastre, când mobilizarea fricii, a urii, a dezgustului și a mândriei de sine și a aroganței renăscute – o bună parte având de-a face cu islamul și arabii, pe de o parte, și cu „noi" occidentalii, pe de alta – sunt chestiuni de mare anvergură. Prima pagină din *Orientalism* începe cu o descriere din 1975 a Războiului Civil Libanez, care s-a încheiat în 1990, dar violența și vărsarea de sânge omenesc continuă până în clipa aceasta. Am avut eșecul procesului de pace de la Oslo, izbucnirea celei de-a doua intifade și suferința cumplită a palestinienilor din Cisiordania și Gaza invadate din nou, cu F-16 și elicopterele Apache israeliene folosite în mod curent împotriva civililor fără apărare ca parte a pedepsirii lor colective. A apărut fenomenul atacului sinucigaș cu bombă, cu toate distrugerile sale hidoase, nici una mai oribilă și mai apocaliptică desigur decât evenimentele din 11 septembrie și urmările lor, cu războaiele împotriva Afganistanului și Irakului. În timp ce scriu aceste rânduri, începe invazia și ocuparea imperială, ilegală și nesancționată, a Irakului de către Marea Britanie și Statele Unite, cu o perspectivă de devastare fizică, de tulburare politică și de și mai multe

invazii, ceea ce este cu adevărat îngrozitor de imaginat. Toate acestea fac parte din ceea ce se presupune a fi o ciocnire a civilizațiilor, nesfârșită, implacabilă, iremediabilă. Totuși, eu cred că nu.

Aș vrea să pot spune, pe de altă parte, că înțelegerea generală a Orientului Mijlociu, a arabilor și a islamului în Statele Unite a făcut oarecum progrese, dar, din nefericire, în realitate nu e așa. Din tot felul de motive, situația din Europa pare să fie considerabil mai bună. În Statele Unite, asprirea atitudinilor, dominația tot mai intensă a generalizării umilitoare și a clișeului triumfalist, supremația forței brute, aliate cu disprețul simplist față de cei care nu se conformează uzanțelor și față de „ceilalți" și-au găsit un corelativ pe măsură în prădarea, jefuirea și distrugerea bibliotecilor și muzeelor din Irak. Ceea ce liderii noștri și lacheii lor intelectuali par incapabili să înțeleagă este că istoria nu poate fi ștearsă ca o tablă astfel încât „noi" să ne putem înscrie acolo propriul viitor și să ne impunem propriile forme de viață pentru ca acei oameni inferiori să le urmeze. Este ceva obișnuit să auzi înalți oficiali de la Washington și din alte părți vorbind despre schimbarea hărții Orientului Mijlociu, de parcă societățile străvechi și nenumăratele popoare pot fi agitate precum alunele într-un borcan. Dar asta s-a întâmplat adesea cu „Orientul", un concept cvasi-mitic care, de la invazia lui Napoleon în Egipt la sfârșitul secolului al XVIII-lea, a fost creat și recreat de nenumărate ori de puterea care acționa printr-o formă expeditivă de cunoaștere pentru a afirma că aceasta este natura Orientului și că trebuie să ne descurcăm cu ea ca atare. În același timp, nenumăratele sedimente ale istoriei, care cuprind o multitudine de istorii și o varietate amețitoare de popoare, limbi, experiențe și culturi, toate acestea sunt date deoparte sau ignorate, expulzate pe dunele de nisip împreună cu comorile fărâmițate în fragmente fără noimă, care au fost scoase din bibliotecile și muzeele din Bagdad. Argumentul meu este că istoria e făcută de oameni, la fel cum poate fi și distrusă sau rescrisă, întotdeauna cu variate suprimări și omisiuni, întotdeauna cu forme impuse și

desfigurări tolerate, astfel încât Estul „nostru", Orientul „nostru" să devină „al nostru" pentru a-l stăpâni și a-l conduce.

Ar trebui să spun din nou că nu am nici un Orient „real" pentru care să pledez. Am totuși un mare respect pentru puterea și talentul popoarelor din acea regiune de a lupta în continuare pentru viziunea lor cu privire la ce sunt și ce vor să fie. A avut loc un atac atât de masiv și de calculat agresiv asupra societăților contemporane ale arabilor și musulmanilor pentru înapoierea lor, pentru lipsa democrației și abrogarea drepturilor femeilor, încât uităm pur și simplu că noțiuni precum modernitate, educație și democrație nu sunt nicidecum concepte simple și unanim acceptate, pe care le găsim sau nu le găsim, ca ouăle de Paște în sufragerie. Nepăsarea uimitoare a unor jurnaliști imaturi care vorbesc în numele politicii externe și care nu au nici o noțiune reală (sau cunoștințe cât de cât) despre limbajul folosit de fapt de oamenii reali, a creat un peisaj arid potrivit pentru ca puterea americană să-și construiască acolo un model *erzaț* de „democrație" a pieței libere, fără nici o urmă de îndoială că asemenea proiecte nu există în afara Academiei din Lagado a lui Swift.

Ce mai susțin eu e faptul că există o diferență între cunoașterea altor popoare și a altor timpuri, care este rezultatul înțelegerii, compasiunii, studiului și analizei pertinente dezinteresate, și, pe de altă parte, cunoașterea – dacă o putem numi așa – care ține de o campanie generală de autoafirmare, ostilitate și război direct. Există, la urma urmei, o profundă diferență între dorința de a înțelege cu scopul coexistenței și al lărgirii altruiste a orizonturilor, și dorința de a domina cu scopul controlului și al exercitării autorității externe. Este cu siguranță una dintre catastrofele intelectuale ale istoriei faptul că un război imperialist gândit de un mic grup de oficiali americani nealeși (au fost numiți „chickenhawks"*,

* Cuvânt compus din „chicken" cu sensul de „laș" și „hawk" cu sensul de „susținător al războiului" (n. trad.).

deoarece nici unul dintre ei nu s-a aflat vreodată în serviciul militar) a fost purtat împotriva unei dictaturi devastate din Lumea a Treia pe baze exclusiv ideologice, care aveau legătură cu dominația mondială, controlul securității și resursele limitate, dar mascat în adevăratele intenții, accelerat și motivat de orientaliști care și-au trădat vocația academică. Influențele majore asupra Pentagonului lui George W. Bush și Consiliului Național de Securitate au fost exercitate de persoane precum Bernard Lewis și Fouad Ajami, experți în lumea arabă și islamică, care i-au ajutat pe susținătorii americani ai războiului să se gândească la asemenea fenomene absurde precum declinul minții arabe și al Islamului secular, pe care doar puterea americană îl putea stopa. Astăzi, librăriile din Statele Unite sunt ticsite de maculatură cu titluri sforăitoare despre Islam și teroare, Islamul dezvăluit, amenințarea arabă și pericolul musulman, scrise toate de polemiști politici care pretind că și-au dobândit cunoștințele, ei ca și alții, de la experți care, chipurile, ar fi pătruns în inima acestor popoare orientale ciudate ce au fost un spin atât de groaznic înfipt în carnea „noastră". Au acompaniat o asemenea competență belicoasă omniprezentele CNN-uri și Fox-uri din această lume, plus nenumărați moderatori de la posturi de radio evanghelice și de dreapta, plus tabloide fără număr și chiar jurnaliști semidocți, care reciclau cu toții aceleași ficțiuni neverificabile și vaste generalizări, pentru a întărâta „America" împotriva răului străin.

Chiar și cu toate viciile sale teribile și cu dictatorul său înfricoșător (creat în parte de politica americană cu două decenii în urmă), dacă Irakul ar fi fost cel mai mare exportator de banane sau portocale din lume, cu siguranță nu ar fi fost nici un război, nici o isterie privind armele de distrugere în masă, dispărute în mod misterios, nici un transport al unei armate imense, forțe navale și aeriene, la 12.000 de kilometri depărtare pentru a distruge o țară abia cunoscută chiar și americanului educat, totul în numele „libertății". Fără o idee bine organizată că acești oameni de acolo

nu sunt ca „noi" și nu apreciază valorile „noastre" – însăși esența dogmei orientaliste tradiționale, așa cum îi descriu eu creația și circulația în această carte – nu ar fi existat nici un război.

Astfel, din același directorat de experți plătiți, angajați de cuceritorii olandezi ai Malaeziei și Indoneziei, de armatele britanice din India, Mesopotamia, Egipt, Africa de Vest, de armatele franceze din Indochina și Africa de Nord, au provenit și consilierii americani ai Pentagonului și Casei Albe, folosind aceleași clișee, aceleași stereotipuri umilitoare, aceleași justificări ale forței și violenței (la urma urmei, scandează corul, forța este singura limbă pe care o cunosc) în acest caz ca și în cele precedente. Acestor oameni li s-a alăturat acum în Irak o întreagă armată de contractori privați și întreprinzători entuziaști, cărora le va fi încredințat totul, de la scrierea manualelor și a constituției până la remodelarea și privatizarea vieții politice irakiene și a industriei sale petroliere. Fiecare imperiu, în discursul său oficial, spune că nu este ca toate celelalte, că circumstanțele sale sunt speciale, că are o misiune de a educa, a civiliza, a instaura ordinea și democrația și că folosește forța doar în ultimă instanță. Și, chiar mai trist, există întotdeauna un cor de intelectuali obedienți care spun cuvinte liniștitoare despre imperiile generoase sau altruiste, de parcă nu ar trebui să ai încredere în ceea ce vezi cu propriii ochi privind distrugerea și suferința și moartea aduse de cea mai recentă *mission civilisatrice*.

O contribuție specific americană la discursul imperiului este limbajul specializat al competenței politice. Nu ai nevoie de limba arabă sau persană sau chiar franceză pentru a da lecții despre modul în care efectul dominoului democrației este tocmai ceea ce îi trebuie lumii arabe. Experți politici combativi și lamentabil de ignoranți, a căror experiență mondială se limitează la Beltway*, scot pe bandă rulantă cărți despre „terorism" și liberalism sau

* Lumea politică și socială a capitalei Statelor Unite, Washington, D.C., considerată insulară și exclusivistă (n. trad.).

despre fundamentalismul islamic și politica externă americană sau despre sfârșitul istoriei, toate concurând pentru captarea atenției și influenței, dar fără preocupare pentru onestitate sau gândire sau cunoaștere reală. Ce contează este doar cât de eficient și de ingenios sună și cine ar putea marșa, cum se spune. Cel mai grav aspect al acestei chestiuni esențializatoare este că suferința umană, în toată substanțialitatea și durerea ei, a dispărut. Memoria și, odată cu ea, trecutul istoric sunt șterse ca în expresia americană comună, disprețuitoare „you're history"*.

La douăzeci și cinci de ani după publicare, *Orientalism* ridică din nou problema dacă imperialismul modern s-a sfârșit vreodată sau dacă a continuat în Orient de la intrarea lui Napoleon în Egipt acum două secole. Arabilor și musulmanilor li s-a spus că victimologia și faptul de a stărui asupra ravagiilor imperiului sunt doar modalități de a evita responsabilitatea în prezent. Ați eșuat, ați dat greș, spune orientalistul modern. Aceasta este desigur și contribuția lui V.S. Naipaul la literatură, că victimele imperiului bocesc în continuare, în vreme ce țara lor se duce de râpă. Dar ce calcul superficial al intruziunii imperiale, adică ce sumar reduce gradul imens în care imperiul a deformat viețile popoarelor „inferioare" și ale „raselor supuse", generație după generație, cât de puțin dorește să înfrunte lunga succesiune de ani în care imperiul continuă să-și croiască drum în viețile, să zicem, ale palestinienilor sau congolezilor sau irakienilor. Admitem pe bună dreptate că Holocaustul a modificat pentru totdeauna conștiința vremurilor noastre: de ce nu acceptăm aceeași mutație epistemologică în ceea ce a făcut imperialismul și în ceea ce orientalismul continuă să facă? Să ne gândim la linia care începe cu Napoleon, continuă cu apariția studiilor orientale și cu preluarea Nordului Africii și a altora similare în Vietnam, Egipt, Palestina și, în tot secolul XX, cu lupta pentru petrol și control strategic în

* Ești de domeniul trecutului, ești terminat (n. trad.).

Golf, în Irak, Siria, Palestina și Afganistan. Apoi să ne gândim contrapunctic la apariția naționalismului anticolonial, în scurta perioadă de independență liberală, epoca loviturilor de stat militare, a insurgenței, războiului civil, fanatismului religios, luptei irațională și brutalității intransigente împotriva ultimelor grupuri de „băștinași". Fiecare dintre aceste faze și epoci produce propria cunoaștere deformată asupra celeilate, propriile imagini reductive, propriile polemici.

Ideea mea în *Orientalism* este de a folosi critica umanistă pentru a deschide câmpurile de luptă, a introduce o succesiune mai lungă de gândire și analiză pentru a înlocui scurtele izbucniri de furie polemică ce ne împiedică să gândim și care ne închid astfel în etichetări și dezbateri antagoniste, al căror scop este o identitate colectivă războinică mai degrabă decât înțelegerea și comunicarea intelectuală. Am numit ceea ce încerc să fac „umanism", un cuvânt pe care continui să-l folosesc cu încăpățânare în ciuda respingerii disprețuitoare a acestui termen de către criticii postmoderni rafinați. Prin umanism înțeleg, în primul rând, încercarea de a desființa cătușele de minte făurite ale lui Blake, pentru a ne putea folosi mintea istoric și rațional în scopul înțelegerii reflexive și al veritabilei descoperiri. În plus, umanismul este susținut de un sentiment al comuniunii cu alți interpreți și alte societăți și perioade: strict vorbind, nu există deci un umanist izolat.

Aceasta înseamnă că fiecare domeniu este legat de fiecare alt domeniu și că nimic din ceea ce persistă în lumea noastră nu a fost vreodată izolat și neîntinat de influențe exterioare. Partea descurajantă este că, cu cât studiul critic al culturii ne arată că așa stau lucrurile, cu atât mai puțină influență pare să aibă o asemenea concepție și cu atât mai mult par să învingă polarități teritorial reductive precum „Islam *v.* Occident".

Pentru aceia dintre noi care, prin forța împrejurărilor, trăiesc cu adevărat o viață multiculturală, așa cum o implică Islamul și Occidentul, am simțit multă vreme că o responsabilitate intelectuală

și morală specială este legată de ceea ce facem noi ca intelectuali și cărturari. Desigur cred că ne revine obligația de a complica și/sau a demonta formulele reductive și genul abstract, dar convingător de gândire care îndepărtează mintea de istoria și experiența umană concretă și o duce pe tărâmurile ficțiunii ideologice, confruntării metafizice și emoțiilor colective. Aceasta nu înseamnă că nu putem discuta probleme privind nedreptatea și suferința, ci că trebuie să procedăm întotdeauna astfel într-un context care e bine situat în istorie, cultură și realitatea socio-economică. Rolul nostru constă în lărgirea câmpului de discuție, nu în a fixa limite în deplin acord cu autoritatea prevalentă. Mi-am petrecut o mare parte din viață în ultimii treizeci și cinci de ani susținând drepturile poporului palestinian la autodeterminare națională, dar am încercat întotdeauna să fac acest lucru acordând atenție maximă realității poporului evreu și suferințelor sale datorate persecuției și genocidului. Lucrul cel mai important este că lupta pentru egalitate în Palestina/Israel trebuie îndreptată înspre un scop uman, mai exact coexistența și nu suprimarea și negarea în continuare. Deloc accidental, indic faptul că orientalismul și antisemitismul modern au rădăcini comune. De aceea, pare a fi o necesitate vitală ca intelectualii independenți să ofere întotdeauna modele alternative la cele reductiv simplificatoare și restrictive, bazate pe ostilitate reciprocă și care au predominat în Orientul Mijlociu și în alte părți atât de multă vreme.

Dați-mi voie acum să vorbesc despre un model alternativ diferit care a fost extrem de important pentru mine în munca mea. Ca umanist al cărui domeniu este literatura, sunt suficient de bătrân ca să fi fost educat acum patruzeci de ani în domeniul literaturii comparate, ale cărei idei călăuzitoare merg până în Germania sfârșitului de secol XVIII și începutului de secol XIX. Înainte de asta, trebuie să menționez contribuția extrem de creativă a lui Giambattista Vico, filosoful și filologul napolitan ale cărui idei anticipează și influențează ulterior linia de gânditori germani pe

care îi voi cita. Ei aparțin epocii lui Herder și Wolf, urmați mai târziu de Goethe, Humboldt, Dilthey, Nietzsche, Gadamer și, în final, marii romaniști ai secolului XX, Erich Auerbech, Leo Spitzer și Ernst Robert Curtius. Tinerilor din generația actuală, ideea însăși de filologie le sugerează ceva imposibil de vechi și prăfuit, dar filologia este de fapt cea mai creativă dintre artele interpretative și cea fundamentală. Pentru mine, este exemplificată admirabil prin interesul lui Goethe față de Islam în general și față de Hafiz în particular, o pasiune devoratoare care l-a determinat să creeze *West-östlicher Divan* și a modificat ideile ulterioare ale lui Goethe despre *Weltliteratur*, studiul tuturor literaturilor lumii ca un întreg simfonic ce putea fi înțeles teoretic ca păstrând individualitatea fiecărei lucrări fără a pierde din vedere întregul.

Este o considerabilă ironie în conștientizarea faptului că, în timp ce lumea globalizată de azi se unifică într-unele dintre modurile lamentabile de care vorbeam aici, s-ar putea să ne apropiem de genul de standardizare și omogenitate pe care ideile lui Goethe erau special exprimate ca să-l prevină. Într-un eseu publicat în 1951, intitulat *Philologie der Weltliteratur*, Erich Auerbach a spus exact acest lucru la începutul perioadei postbelice, care a constituit și debutul Războiului Rece. Marea sa carte *Mimesis*, publicată la Berna în 1946, dar scrisă pe când Auerbach era exilat de război și preda limbile romanice la Istanbul, era menită să confirme diversitatea și concretețea realității reprezentate în literatura occidentală de la Homer la Virginia Woolf; dar citind eseul din 1951, simți că, pentru Auerbach, marea carte pe care a scris-o este o elegie pentru o perioadă când oamenii puteau interpreta textele filologic, concret, sensibil și intuitiv, folosind erudiția și o excelentă cunoaștere a mai multor limbi spre a promova genul de înțelegere pe care Goethe l-a susținut pentru înțelegerea literaturii islamice de către el însuși.

Buna cunoaștere a limbilor și a istoriei era necesară, dar niciodată suficientă, nu mai mult decât ar constitui adunarea mecanică

a faptelor o metodă adecvată de a înțelege pe ce se concentra un autor ca Dante, de exemplu. Principala cerință pentru genul de înțelegere filologică despre care vorbeau și pe care încercau să-l practice Auerbach și predecesorii săi era de a intra simpatetic și subiectiv în viața unui text scris, văzut din perspectiva timpului și a autorului său (*eingefühling*). În loc de alienare și ostilitate față de un alt timp și de o cultură diferită, filologia, așa cum se aplica ea la *Weltliteratur*, presupunea un profund spirit umanist desfășurat cu generozitate și, dacă pot folosi cuvântul, cu ospitalitate. Astfel, mintea interpretului face, în mod activ, loc în ea pentru un Altul străin. Și această găsire creativă a unui loc pentru opere care sunt altfel străine și depărtate este cea mai importantă fațetă a misiunii filologice a unui interpret.

Toate acestea erau în mod evident subminate și distruse în Germania de către național-socialism. După război, observă Auerbach cu mâhnire, standardizarea ideilor și tot mai stricta specializare a cunoștințelor a limitat treptat oportunitățile pentru acel tip investigativ și mereu iscoditor de lucrare filologică pe care l-a reprezentat el și, din păcate, este un lucru și mai deprimant că, de la moartea lui Auerbach din 1957, atât ideea, cât și practica cercetării umaniste și-au redus amploarea și importanța. Cultura cărții bazată pe cercetarea arhivelor, ca și pe principiile generale ale gândirii, care au susținut odată umanismul ca pe o disciplină istorică, aproape a dispărut. În loc să citească în sensul real al cuvântului, studenții noștri de azi sunt adesea distrași de cunoștințele fragmentate disponibile pe Internet și în mass-media.

Și mai rău, educația este amenințată de ortodoxia naționalistă și de cea religioasă, diseminate adesea de mass-media, care se concentrează anistoric și senzațional pe războaie electronice de la depărtare, ce dau privitorilor sentimentul preciziei chirurgicale, dar care de fapt ascund teribila suferință și distrugere provocate de războiul modern „curat". În demonizarea unui dușman necunoscut, pentru care eticheta „terorist" servește scopul general de

a-i stârni pe oameni și de a le alimenta furia, imaginile din media solicită prea multă atenție și pot fi exploatate în perioade de criză și nesiguranță de genul post-9/11. Vorbind atât ca american, cât și ca arab, trebuie să-i cer cititorului meu să nu subestimeze genul de imagine simplificată a lumii pe care o mână de elite civile de la Pentagon au creat-o pentru politica Statelor Unite în întreaga lume arabă și islamică, o imagine în care teroarea, războiul preventiv și schimbarea unilaterală de regim – susținute de cel mai umflat buget militar din istorie – sunt principalele idei dezbătute la nesfârșit și până la secătuire de o mass-media care își atribuie rolul de a produce așa-numiți „experți" care să valideze linia generală a guvernului.

Reflecția, dezbaterea, argumentul rațional, principiul moral, bazate pe o idee seculară că ființele omenești trebuie să-și creeze propria istorie, au fost înlocuite de ideile abstracte care celebrează excepționalitatea americană sau occidentală, denigrează relevanța contextului și privesc alte culturi cu dispreț batjocoritor. Poate veți spune că fac prea multe treceri abrupte între interpretarea umanistă, pe de o parte, și politica externă, pe de alta, și că o societate tehnologică modernă, care, alături de o putere fără precedent, deține Internetul și avioanele de luptă F-16, trebuie în final să fie comandată de formidabili experți în politică tehnică, precum Donald Rumsfeld și Richard Perle. Dar ce s-a pierdut cu adevărat este un sentiment al consistenței și interdependenței vieții umane, care nu poate fi nici redus la o formulă, nici dat deoparte ca irelevant. Chiar limbajul războiului este dezumanizant la extrem: „Vom merge acolo, îl vom lichida pe Saddam, îi vom distruge armata cu atacuri chirurgicale precise și toată lumea va crede că e grozav", a spus o membră a Congresului la televiziunea națională. Mi se pare pe deplin simptomatic pentru momentul nesigur pe care îl trăim faptul că, atunci când vicepreședintele Cheney și-a ținut discursul ferm de pe 26 august 2002 despre imperativul atacării Irakului, el a citat ca unic „expert" în problema Orientului Mijlociu, în vederea

susținerii intervenției militare împotriva Irakului, un universitar arab care, în calitate de consultant plătit pentru mass-media, seară de seară, își tot repeta ura față de propriul popor și renunțarea la trecutul propriu. O asemenea *trahison des clercs* este un semn al modului în care umanismul veritabil poate degenera în șovinism și fals patriotism.

Aceasta este o latură a dezbaterii globale. În țările arabe și musulmane, situația nu e aproape deloc mai bună. Așa cum susține Roula Khalaf într-un excelent eseu din *Financial Times* (4 septembrie 2002), regiunea a alunecat într-un antiamericanism facil, care arată prea puțină înțelegere față de ceea ce Statele Unite reprezintă cu adevărat ca societate. Deoarece guvernele sunt relativ lipsite de puterea de a influența politica americană față de ele, își canalizează energiile spre subjugarea și menținerea sub control a propriilor populații, ceea ce duce la resentiment, furie și imprecații disperate, care nu fac nimic ca să deschidă societățile în care ideile seculare despre istoria și dezvoltarea umană au fost depășite de eșecuri și frustrări, ca și de un islamism construit din învățarea mecanică, anihilarea celor percepute ca forme diferite, concurente de cunoaștere seculară și o incapacitate de a analiza și a face schimb de idei în lumea în general discordantă a discursului modern. Dispariția treptată a extraordinarei tradiții a *ijtihad*-ului islamic a fost unul dintre dezastrele culturale majore ale timpurilor noastre, cu rezultatul că gândirea critică și lupta individuală cu problemele lumii moderne au ieșit pur și simplu din vedere. Ortodoxia și dogma guvernează în schimb.

Nu înseamnă că lumea culturală a regresat pur și simplu, pe de o parte, spre un neoorientalism războinic și, pe de altă parte, spre un rejecționism absolut. Recentul Summit Internațional al Națiunilor Unite de la Johannesburg, în ciuda tuturor limitelor sale, a dezvăluit de fapt o arie imensă de preocupare globală comună a cărei structură detaliată pe chestiuni care au de-a face cu mediul, foametea, prăpastia dintre țările avansate și cele în curs de dezvoltare,

sănătatea și drepturile omului, sugerează apariția bine-venită a unei noi clientele colective, care conferă noțiunii adesea facile de „o singură lume" o nouă importanță. Însă, în toate acestea, trebuie să admitem că nimeni nu poate cunoaște unitatea extraordinar de complexă a lumii noastre globalizate, în ciuda realității că, așa cum am spus la început, lumea are o interdependență reală a părților, care nu lasă nici o posibilitate autentică de izolare.

Doresc să închei acum prin a insista că teribilele conflicte reductive care adună oamenii sub nume fals unificatoare precum „America", „Occidentul" sau „Islamul" și inventează identități colective pentru un număr mare de indivizi care sunt de fapt atât de diverși, nu pot rămâne la fel de puternice cum sunt în prezent și trebuie negate, iar eficiența lor criminală trebuie redusă mult ca influență și putere mobilizatoare. Avem încă la dispoziție abilitățile interpretative raționale care sunt moștenirea educației umaniste, nu ca o pietate sentimentală care ne îndeamnă să revenim la valorile tradiționale sau la clasici, ci ca practică activă a discursului rațional, secular, concret. Lumea seculară este lumea istoriei create de ființele omenești. Acțiunea umană este supusă cercetării și analizei, cu misiunea de a înțelege să intuiască, să critice, să influențeze și să judece. Mai ales, gândirea critică nu se supune puterii statului sau ordinelor de a intra în rândurile celor care demonstrează împotriva unui dușman recunoscut sau a altuia. În loc de ciocnirea fabricată a civilizațiilor, trebuie să ne concentrăm pe lenta colaborare a culturilor care se suprapun, împrumută una de la alta și conviețuiesc în moduri mult mai interesante decât poate permite orice fel prescurtat sau inautentic de înțelegere. Dar pentru acest gen de percepție mai amplă avem nevoie de timp și de cercetare perseverentă și sceptică, bazată pe încrederea în comunitățile de interpretare, care sunt greu de susținut într-o lume care cere acțiune și reacțiune instantanee.

Umanismul se concentrează pe acțiunea individualității umane și a intuiției subiective, mai degrabă decât pe ideile primite de-a

gata și pe autoritatea aprobată. Textele trebuie citite ca texte care au fost create și continuă să trăiască pe tărâmul istoric, în ceea ce eu am numit diverse moduri concrete. Dar aceasta nu exclude nicidecum puterea, întrucât, dimpotrivă, ceea ce am încercat să arăt în cartea mea au fost insinuările, imbricările puterii chiar în cele mai ezoterice dintre studii.

În cele din urmă și cel mai important, umanismul este singura formă de rezistență și, aș merge atât de departe încât să spun, cea finală, pe care o avem în fața practicilor inumane și a nedreptăților care desfigurează istoria omenirii. Suntem astăzi ajutați de domeniul democratic extrem de încurajator al spațiului cibernetic, deschis tuturor utilizatorilor în moduri neimaginate de generațiile anterioare fie de tirani, fie de ortodocși. Protestele din întreaga lume înainte de începerea războiului din Irak nu ar fi fost posibile dacă nu ar fi existat comunitățile alternative pe tot globul, informate prin surse alternative de știri și profund conștiente de problemele de mediu, de drepturile omului și de impulsurile liberale care ne leagă unii de alții pe această planetă minusculă. Dorința umană și umanistă de educație și emancipare nu este ușor de tergiversat, în ciuda incredibilei forțe a opoziției din partea celor de genul Rumsfeld, Bin Laden, Sharon și Bush din această lume. Mi-ar plăcea să cred că *Orientalism* ocupă un loc pe drumul lung și adesea întrerupt către libertatea umană.

E.W.S.

New York
mai 2003

Mulțumiri

Citesc despre orientalism de un număr de ani, dar cea mai mare parte a acestei cărți a fost scrisă între 1975 și 1976, perioadă pe care am petrecut-o ca bursier la Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences, Stanford, California. În acest unic și generos institut am avut norocul de a fi beneficiat nu numai de prezența agreabilă a mai multor colegi, ci și de ajutorul lui Joan Warmbrunn, Chris Hoth, Jane Kielsmeier, Preston Cutler și al directorului centrului, Gardner Lindzey. Lista prietenilor, colegilor și studenților care au citit ori au ascultat manuscrisul, parțial sau integral, este așa de lungă, încât mă face să mă simt stânjenit și, acum, când cartea a apărut în sfârșit, probabil că și ei se simt stânjeniți. Totuși aș menționa cu recunoștință încurajările, întotdeauna bine-venite, ale lui Janet și Ibrahim Abu-Lughod, Noam Chomsky și Roger Owen, care au urmărit acest proiect de la începutul până la definitivarea lui. De asemenea, trebuie să mulțumesc cu recunoștință colegilor, prietenilor și studenților pentru interesul, ajutorul și spiritul critic manifestat față de diferite părți ale manuscrisului, deoarece întrebările și discuțiile lor au dat textului o acuratețe considerabilă. André Schiffrin și Jeanne Morton de la Pantheon Books au fost editorul și, respectiv, redactorul ideal, s-au chinuit (pentru autor cel puțin, acesta este termenul) să facă din manuscris un produs inteligent, instructiv și original. Mariam Said m-a ajutat foarte mult prin cercetările ei asupra istoriei moderne timpurii a instituțiilor orientale.

Separat de aceasta, sprijinul ei binevoitor a făcut, cu adevărat, ca bună parte din munca la această carte să fie nu numai plăcută, ci și posibilă.

E.W.S.

New York
Septembrie – octombrie 1977

„Ei nu se pot reprezenta singuri, ei trebuie să fie reprezentați."

— Karl Marx,
Optsprezece brumar al lui Ludovic Bonaparte

„Estul este o carieră."

— Benjamin Disraeli, *Tancred*

Introducere

I

Într-o vizită la Beirut în timpul teribilului război civil din 1975-1976, un jurnalist francez scria cu regret despre centrul distrus al orașului că „odată părea a fi aparținut... Orientului lui Chateaubriand și Nerval"[1]. Avea, desigur, dreptate în privința locului, în special în măsura în care era vorba de un european. Orientul reprezenta mai degrabă o invenție europeană și, începând cu Antichitatea, a fost un loc al idilei, al ființelor exotice, al amintirilor și peisajelor obsedante, al experiențelor remarcabile. Acum, acest loc era pe cale de dispariție; într-un fel, se întâmplase deja astfel, timpul său apusese. Probabil părea irelevant că orientalii înșiși aveau ceva de pierdut în acest proces, că și în vremea lui Chateaubriand și Nerval orientalii trăiseră acolo și că acum ei erau cei care sufereau; principalul aspect pentru vizitatorul european era o reprezentare europeană a Orientului și a destinului său contemporan, ambii (Orientul și destinul său) având o semnificație comună privilegiată pentru jurnalistul francez și cititorii lui.

Americanii nu vor gândi la fel despre Orient, care, în viziunea lor, este mai degrabă asociat cu Orientul Îndepărtat (China și Japonia, în principal). Spre deosebire de americani, francezii și britanicii – mai puțin germanii, rușii, spaniolii, portughezii, italienii și elvețienii – aveau o lungă tradiție în ceea ce eu voi numi *orientalism*, un fel de a defini Orientul care se bazează pe locul special

al acestuia în experiența vest-europeană. Orientul nu este numai adiacent Europei, el este, de asemenea, locul celor mai mari, mai bogate și mai vechi colonii ale Europei, sursa civilizațiilor și a limbilor ei, concurentul ei cultural și una dintre cele mai profunde și mai recurente imagini a Celuilalt. În plus, Orientul a ajutat la definirea Europei (sau a Vestului) ca fiind contrastul propriei imagini, idei, personalități, experiențe. Și totuși nimic din acest Orient nu e pur și simplu imaginativ. Orientul este parte integrantă a civilizației și culturii europene *materiale.* Orientalismul exprimă și reprezintă această parte, cultural și ideologic, ca un tip de discurs ce susține instituțiile, vocabularul, învățătura, imagistica, doctrinele, chiar și birocrația colonială și stilurile coloniale. În contrast, perceperea Orientului de către americani va părea considerabil mai puțin densă, deși recentele aventuri japoneze, coreene și indochineze ar trebui să provoace acum o conștientizare mai sobră, mai realistă a Orientului. Mai mult, rolul politic și economic extins al americanilor în Orientul Apropiat (Orientul Mijlociu) ridică mari pretenții în ceea ce privește înțelegerea noastră despre acel Orient.

Va fi clar pentru cititor (și va deveni și mai clar parcurgând numeroasele pagini care urmează) că prin orientalism înțeleg mai multe lucruri, toate, după opinia mea, interdependente. Cea mai ușor acceptată definiție a orientalismului este una academică și, într-adevăr, ea încă servește un număr de instituții academice. Oricine predă, scrie despre Orient sau cercetează Orientul – și aceasta se aplică oricui, indiferent dacă e antropolog, sociolog, istoric, filolog – fie în aspectele lui specifice, fie în aspectele lui generale, e un orientalist, iar ceea ce ea sau el face este orientalism. Comparativ cu *studiile orientale* sau cu *studiile zonale*, termenul de *orientalism* este astăzi, într-adevăr, mai puțin folosit de către specialiști, deopotrivă pentru că e prea vag și general și pentru că amintește de atitudinea de forță discreționară a colonialismului european din secolul al XIX-lea și începutul de secol XX. Totuși se scriu cărți, se țin congrese având ca temă centrală „Orientul",

la care orientalistul, în „veșminte" vechi sau noi, reprezintă principala autoritate. Ideea este că, și dacă el nu supraviețuiește cum o făcea odată, orientalismul continuă să trăiască academic prin doctrinele și tezele sale despre Orient și oriental.

Legat de această tradiție academică, ale cărei bogății, transmigrații, specializări și transmisii sunt o parte a subiectului studiului de față, există un sens mai general al orientalismului. Orientalismul reprezintă un stil de gândire bazat pe distincția ontologică și epistemologică între „Orient" și (de cele mai multe ori) „Occident". Astfel, un mare număr de scriitori, printre care poeți, romancieri, filosofi, analiști politici, economiști, administratori imperiali, au acceptat distincția de bază dintre Est și Vest ca un punct de pornire pentru teorii elaborate, scrieri epice, romane, descrieri sociale, considerații politice privind Orientul, popoarele sale, obiceiurile, „spiritul", destinul său și așa mai departe. *Acest* orientalism îi poate pune alături, să spunem, pe Eschil, Victor Hugo, Dante și Karl Marx. Puțin mai târziu, în introducere, voi trata problemele metodologice pe care le întâlnim pe un „teren" cu posibilități așa de largi de interpretare precum acesta.

Interacțiunea între semnificația academică și semnificația mai mult sau mai puțin imaginativă a termenului de orientalism este constantă și, începând cu sfârșitul secolului al XVIII-lea, a existat un schimb considerabil, destul de disciplinat – poate chiar regulat – între cele două sensuri. Iată că am ajuns la a treia semnificație a orientalismului, care este mai exact definită din punct de vedere istoric și material decât fiecare din celelalte două. Luând sfârșitul secolului al XVIII-lea ca un punct de pornire imperfect definit, orientalismul poate fi discutat și analizat ca instituția ce se ocupă de Orient – emițând judecăți despre el, autorizând opinii, descriindu-l, predându-l, lămurindu-l, guvernându-l: pe scurt, orientalismul ca un stil occidental de dominație, de restructurare, de autoritate asupra Orientului. Am considerat util să folosesc aici noțiunea lui Michel Foucault despre discurs, așa cum îl definește

el în *Arheologia cunoașterii* și în *A supraveghea și a pedepsi*, pentru a identifica orientalismul. Convingerea mea este că, fără a examina orientalismul ca pe un discurs, nu vom putea înțelege disciplina extrem de sistematică prin care cultura europeană a fost capabilă să conducă – și chiar să producă – Orientul din punct de vedere politic, sociologic, militar, ideologic, științific și imaginativ în perioada post-iluministă. Mai mult, atât de autoritară a fost poziția orientalismului, încât cred că nimeni dintre cei care scriu, gândesc sau acționează asupra Orientului n-ar putea să o facă fără să țină cont de limitele impuse de orientalism gândirii și acțiunii. Pe scurt, datorită orientalismului, Orientul nu a fost (și nu este) un subiect liber de gândire și de acțiune. Aceasta nu înseamnă că orientalismul determină unilateral ceea ce poate fi spus despre Orient, ci că există o întreagă rețea de interese care se exercită inevitabil (și prin urmare este întotdeauna implicată) în orice ocazie în care este vorba de entitatea specială numită „Orient". Cum se întâmplă aceasta e exact ceea ce încearcă să demonstreze cartea de față. Ea încearcă, de asemenea, să arate că cultura europeană a câștigat în tărie și identitate poziționându-se în raport cu Orientul ca un fel de surogat și chiar ca un ego subteran.

Istoric și cultural, există o diferență cantitativă, ca de altfel și una calitativă, între implicarea franco-britanică în Orient și – până în perioada ascensiunii Americii de după cel de-al Doilea Război Mondial – implicarea tuturor celorlalte puteri europene și atlantice. De aceea, a vorbi despre orientalism înseamnă a vorbi în primul rând – deși nu exclusiv – despre întreprinderile culturale britanice și franceze, un proiect ale cărui dimensiuni acoperă zone la fel de disparate ca și imaginația însăși, întreaga Indie și Levantul, textele biblice și pământul biblic, comerțul cu mirodenii, armatele coloniale și lunga tradiție a administrației coloniale, un corpus academic formidabil, nenumărați „experți" orientali, un profesorat oriental, un ansamblu complex de idei „orientale" (despotismul oriental, splendoarea, cruzimea, senzualitatea orientală), multe secte estice,

filosofii și înțelepciuni domesticite pentru uzul european – lista putând fi continuată oarecum la nesfârșit. Părerea mea e că orientalismul derivă dintr-o apropiere specială între Marea Britanie, Franța și Orient, care, până la începutul secolului al XIX-lea, a însemnat de fapt numai India și teritoriile biblice. De la începutul secolului al XIX-lea până la sfârșitul celui de-al Doilea Război Mondial, Franța și Marea Britanie au dominat Orientul și orientalismul, iar de la cel de-al Doilea Război Mondial, America a dominat Orientul și s-a apropiat de el așa cum au făcut Franța și Marea Britanie cândva. Din această apropiere, a cărei dinamică este extrem de productivă, chiar dacă demonstrează întotdeauna, prin comparație, puterea mai mare a Occidentului (Marea Britanie, Franța sau America), rezultă marele corpus de texte pe care le numesc orientaliste.

Ar trebui spus, de îndată, că, în ciuda numărului generos de cărți și de autori pe care i-am examinat, există un și mai mare număr la care pur și simplu a trebuit să renunț. Argumentul meu, totuși, nu depinde nici de un catalog exhaustiv al textelor despre Orient, nici de un set clar delimitat de texte, de autori și de idei, care împreună compun canonul orientalist, în schimb, m-am bazat pe o alternativă metodologică diferită – al cărei fundament este, într-un sens, setul de generalizări istorice pe care deja le-am făcut în Introducere – și pe aceasta vreau acum să o analizez în detaliu.

II

Am pornit de la premisa că Orientul nu reprezintă o realitate inertă a naturii. Nu este pur și simplu *acolo*, așa cum nici Occidentul însuși nu este numai un *acolo.* Trebuie să luăm în serios cea mai importantă observație a lui Vico, anume că oamenii își fac propria istorie, că ceea ce ei pot cunoaște este ceea ce au făcut, și

să o extindem la geografie: deoarece atât entitățile geografice, cât și cele culturale – ca să nu mai amintim entitățile istorice –, precum locurile, regiunile, zonele geografice ca „Orientul" și „Occidentul", sunt creația omului. De aceea, la fel de mult ca Vestul însuși, Orientul reprezintă o idee care are o istorie și o tradiție a gândirii, a imaginarului și a vocabularului, ce i-au conferit realitate și specificitate în raport cu Vestul. Cele două entități geografice se sprijină astfel și, până la un punct, se reflectă una pe cealaltă.

Acestea fiind spuse, trebuie făcute unele clarificări. În primul rând, ar fi greșit să tragem concluzia că Orientul a fost, în mod *fundamental*, o idee sau o construcție mentală fără corespondent în realitate. Când Disraeli spune în romanul său *Tancred* că Estul constituie o carieră, el înțelege prin aceasta că interesul față de Est reprezenta ceva ce tinerii strălucitori ai Apusului considerau o pasiune mistuitoare; afirmația lui nu trebuie interpretată în sensul că Estul era *numai* o carieră pentru vestici. Au existat – și există – culturi și națiuni localizate în Est, iar viețile, istoria și obiceiurile lor au o realitate crudă, în mod evident mai profundă decât orice ar putea fi spus despre ele în Vest. Despre acest lucru, studiul de față asupra orientalismului are foarte puține observații de făcut, cu excepția faptului că îl recunoaște în mod tacit. Dar fenomenul orientalismului, așa cum îl studiez eu aici, se ocupă în principal nu de corespondența între orientalism și Orient, ci de consistența internă a orientalismului și de ideile sale despre Orient (Estul ca o carieră), în ciuda sau dincolo de orice corespondențe, sau absență a lor, cu un Orient „real". Părerea mea este că afirmația lui Disraeli legată de Est se referă mai ales la acea consistență creată, la acea constelație esențială de idei ca la un lucru preeminent despre Orient și nu la simpla lui existență, așa cum face Wallace Stevens.

A doua clarificare este că ideile, cultura și istoria nu pot fi înțelese sau studiate serios fără studierea forței lor sau mai precis a configurației puterii lor. A crede că Orientul a fost creat – sau, după cum spun eu, „orientalizat" – și că astfel de lucruri se întâmplă doar ca

o necesitate a imaginației înseamnă a fi lipsit de sinceritate. Relația dintre Occident și Orient reprezintă o relație de putere, de dominație, de grade variate ale unei hegemonii complexe, ceea ce este foarte precis indicat în titlul lucrării *Asia and Western Dominance* a lui K.M. Panikkar[2]. Orientul a fost orientalizat nu numai pentru că s-a descoperit că este „oriental" în toate acele sensuri considerate locuri comune de către europeanul mediu din secolul al XIX-lea, ci și pentru că *putea fi făcut* oriental – aceasta însemnând *obligat* să fie oriental. Se acceptă în foarte mică măsură, de exemplu, faptul că întâlnirea lui Flaubert cu o curtezană egipteană a creat un model de femeie orientală, cu largă influență; ea nu vorbește niciodată despre ea, nu-și manifestă niciodată emoțiile, prezența sau trecutul. *El* este cel care vorbește în locul ei și o reprezintă. El este străin, bogat în comparație cu ea, bărbat, ceea ce constituie realități istorice ale dominației care-i permit nu numai s-o posede fizic pe Kuchuk Hanem, ci și să vorbească în locul ei și să le spună cititorilor în ce fel este ea „tipic orientală". Argumentul meu e că situația de dominație a lui Flaubert în relația cu Kuchuk Hanem nu constituie un exemplu izolat. Ea reprezintă foarte clar modelul de relație între Est și Vest și discursul despre Orient pe care acest model îl face posibil.

Ajungem astfel la cea de a treia clarificare. Nimeni n-ar trebui să presupună vreodată că structura orientalismului nu reprezintă altceva decât o structură de minciuni sau de mituri care, dacă ar fi să spunem adevărul despre ele, s-ar risipi pur și simplu în aer. Eu însumi cred că orientalismul este mai valoros ca semn al puterii euro-atlantice asupra Orientului decât ca discurs veridic despre Orient (ceea ce pretinde el a fi în forma sa academică ori savantă). Totuși, ce trebuie să respectăm și să reținem e forța și coeziunea discursului orientalist, legăturile lui foarte strânse cu instituțiile socio-economice și politice și redutabila sa durabilitate. În fond, orice sistem de idei care poate rămâne neschimbat ca înțelepciune transmisibilă (în academii, în cărți, la congrese, în universități și instituții de politică externă) din perioada lui Ernest Renan de la

sfârșitul anilor 1840 până astăzi în Statele Unite trebuie să fie ceva mai remarcabil decât o simplă colecție de minciuni. De aceea, orientalismul nu reprezintă o fantezie europeană superficială despre Orient, ci un corpus de teorii și practici în care, timp de multe generații, s-au făcut investiții materiale considerabile. Investițiile continue au făcut ca orientalismul, în calitate de sistem de cunoaștere a Orientului, să devină o grilă acceptată de filtrare a Orientului în conștiința occidentală, la fel cum aceleași investiții au multiplicat – făcând cu adevărat productive – adevărurile provenind din orientalism și pătrunse în cultura generală.

Gramsci a făcut o distincție analitică utilă între societatea civilă și cea politică, prima fiind formată prin afilieri voluntare (sau cel puțin raționale și necoercitive), cum ar fi școlile, familiile și sindicatele, a doua din instituții ale statului (armata, poliția, birocrația centrală), al căror rol pe arena politică este dominația directă. Cultura, desigur, operează în interiorul societății civile, unde influența ideilor, a instituțiilor și a altor persoane funcționează nu prin dominație, ci prin ceea ce Gramsci numește consens. În orice societate netotalitară, deci, anumite forme culturale predomină asupra altora, exact cum anumite idei sunt mai influente decât altele; forma acestei dominații culturale e ceea ce Gramsci identifică drept *hegemonie*, un concept indispensabil pentru orice încercare de a înțelege viața culturală în Occidentul industrializat. Hegemonia sau mai degrabă rezultatul acțiunii hegemoniei culturale asigură orientalismului durabilitatea și forța de care am vorbit până acum. Orientalismul nu e departe de ceea ce Denys Hay numește ideea de Europă[3], o noțiune colectivă identificându-ne „pe noi", europenii, în raport cu toți „acei" ne-europeni, și, într-adevăr, se poate susține că, în cultura europeană, componenta majoră e tocmai ceea ce asigură hegemonia acestei culturi atât în Europa, cât și în afara ei: ideea identității europene ca fiind superioară față de toate popoarele și culturile ne-europene. În plus, există și hegemonia ideilor europene despre Orient, reiterând ele însele superioritatea europeană

față de înapoierea orientală, ignorând de obicei posibilitatea ca un gânditor mai independent sau mai sceptic să aibă păreri diferite asupra acestui subiect.

În mod constant, orientalismul se bazează, în strategia lui, pe această superioritate *poziționalã* flexibilă, care îl pune pe occidental într-o serie întreagă de relații posibile cu Orientul fără a-și pierde vreodată relativa stare de dominație. Și de ce ar fi fost altfel, în special de-a lungul perioadei de extraordinară ascendență europeană ce ține de la Renașterea târzie până în prezent? Omul de știință, savantul, misionarul, comerciantul sau soldatul au fost în Orient sau l-au studiat pentru că *au putut fi acolo* sau l-au putut studia, întâmpinând foarte puțină rezistență din partea acestuia. Cu titlul general de cunoaștere a Orientului și sub umbrela hegemoniei occidentale asupra Orientului în perioada ce a început cu sfârșitul secolului al XVIII-lea, a apărut un Orient complex, potrivit pentru studiu în academie, pentru expunere în muzeu, pentru reconstrucție în biroul colonial, pentru ilustrare teoretică în teze de antropologie, de biologie, de lingvistică, de rase și de istorie despre omenire și univers, pentru exemplificare a teoriilor economice și sociologice asupra dezvoltării, revoluției, personalității culturale, caracterului național sau religios. În plus, examinarea imaginativă a lucrurilor s-a fundamentat mai mult sau mai puțin exclusiv pe o conștiință occidentală suverană, din a cărei centralitate necontestată s-a născut o lume orientală, la început pe baza ideilor generale despre cine și ce este un oriental, apoi pe baza unei logici detaliate, guvernate nu doar de realitatea empirică, ci și de un ansamblu de dorințe, de represiuni, de investiții și de proiecții. Dacă putem indica mari lucrări de orientalism cu adevărat savante, precum cartea lui Silvestre de Sacy *Chrestomathie arabe* sau cartea lui Edward William Lane *Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, trebuie să menționăm și faptul că ideile rasiste ale lui Renan și Gobineau provin din același impuls

ca și numeroasele romane pornografice victoriene (vezi analiza lui Steven Marcus la *The Lustful Turk*[4]).

Și totuși, trebuie să ne întrebăm continuu dacă ceea ce contează în orientalism este grupul general de idei ce domină lumea materială – idei despre care cine ar putea să nege că sunt impregnate cu doctrine ale superiorității europene, cu variate forme de rasism, de imperialism etc., cu concepții dogmatice privind „orientalul" ca un tip de abstracție ideală și imobilă? – sau lucrările mult mai variate produse de nenumărați scriitori individuali, care ar putea fi considerați exemple individuale de autori ce se ocupă de studiul Orientului. Într-un sens, cele două alternative, cea generală și cea particulară, reprezintă cu adevărat două perspective asupra aceluiași material: în ambele situații avem de-a face cu pionieri în domeniu, ca William Jones, cu artiști de renume, ca Nerval sau Flaubert. Și de ce nu ar fi posibil să se folosească ambele perspective deodată sau una după alta? Nu este evident pericolul de distorsionare (tocmai de tipul spre care a înclinat întotdeauna orientalismul academic) dacă se menține în mod sistematic fie nivelul prea general, fie nivelul prea specific al descrierii?

Teama mea se îndreaptă în două direcții, distorsionarea și lipsa de acuratețe, sau mai degrabă acel gen de lipsă de acuratețe produs de o generalizare prea dogmatică și de o focalizare precisă prea pozitivistă. Încercând să rezolv aceste probleme, am încercat să rezolv trei aspecte principale ale propriei mele realități contemporane, ce par a indica soluția dificultăților metodologice sau de perspectivă despre care am discutat, dificultăți ce l-ar putea forța pe cercetător, în primă instanță, să scrie o polemică dură la un nivel de descriere atât de general, încât să nu merite efortul, sau, în ultimă instanță, să scrie o serie de analize atât de detaliate și de atomizate, încât să se piardă liniile generale de forță care străbat domeniul, oferindu-i puterea specială de convingere. Cum să recunoști atunci individualitatea și să o reconciliezi cu contextul ei inteligent, și deloc pasiv sau pur și simplu dictatorial, general și hegemonic?

III

Am menționat trei aspecte ale realității mele contemporane: trebuie să le explic și să le expun pe scurt, în așa fel încât să se înțeleagă cum am ajuns la o anumită linie a cercetării și a scrisului.

1. *Distincția între cunoașterea pură și cea politică.* E foarte ușor să argumentezi că cunoștințele despre Shakespeare sau despre Wordsworth nu sunt politice, în vreme ce cunoștințele despre China contemporană sau despre Uniunea Sovietică sunt. Desemnarea mea oficială și profesională este de „umanist", un titlu ce indică științele umaniste ca domeniu de studiu și, prin urmare, eventualitatea improbabilă de a exista implicații politice în ceea ce fac eu în domeniul respectiv. Desigur, toate aceste catalogări și toți acești termeni sunt prea puțin nuanțați aici, dar adevărul general spre care țintesc este, cred eu, bine înțeles. Justificarea afirmației că un umanist ce scrie despre Wordsworth sau un editor a cărui specialitate este Keats nu e implicat în nimic politic o constituie faptul că el nu pare a avea o acțiune politică directă asupra realității de zi cu zi. Un cercetător al cărui domeniu este economia sovietică lucrează într-o zonă cu încărcătură puternică, de care guvernul e foarte interesat, iar ceea ce el ar putea produce prin studii sau propuneri va fi folosit de politicieni, de oficiali guvernamentali, de economiști instituționalizați, de experți ai serviciilor secrete. Distincția între „umaniști" și persoanele a căror activitate are implicații strategice sau semnificații politice poate fi accentuată afirmând că, în cazul celor dintâi, culoarea ideologică e o chestiune de importanță minoră pentru politic (deși probabil esențială pentru colegii din domeniu, care pot obiecta față de stalinismul, fascismul sau liberalismul său prea larg), în timp ce ideologia celor din a doua categorie se împletește cu materia sa – într-adevăr, economia, politica și sociologia reprezintă științe ideologice în concepția academică modernă – și de aceea e considerată dintru început ca fiind „politică".

Totuși, condiția determinantă impusă celor mai multe cunoștințe produse în Occidentul contemporan (și vorbesc aici mai ales de Statele Unite) este ca ele să fie non-politice, adică savante, academice, imparțiale, aflate deasupra credințelor partizane sau doctrinare înguste. Teoretic, se poate accepta o asemenea ambiție, dar în practică realitatea e mult mai problematică. Nimeni nu a descoperit vreodată o metodă de a-l despărți pe savant de împrejurările vieții reale, de apartenența sa (conștientă sau inconștientă) la o clasă, la un set de credințe, la o poziție socială sau de situația simplă de a fi membru al unei societăți. Aceste aspecte continuă să afecteze ceea ce face el din punct de vedere profesional, chiar dacă, destul de natural, activitatea sa de cercetare și rezultatele ei încearcă într-adevăr să atingă un nivel de libertate relativă față de inhibițiile și restricțiile realității brute, de zi cu zi. Toate acestea deoarece cunoștințele sunt mai puțin parțiale decât individul (cu împrejurările complicate și tulburătoare ale vieții sale) care le produce. Și totuși, aceste cunoștințe nu sunt, în consecință, automat non-politice.

Dacă discuțiile de literatură sau de filologie clasică sunt încărcate cu o semnificație politică – sau au o semnificație politică directă – este o chestiune foarte largă, pe care am încercat să o tratez detaliat în altă parte[5]. Acum sunt interesat să sugerez felul cum consensul general liberal în privința afirmației că „adevărata" cunoaștere este fundamental non-politică (respectiv, cunoașterea declarat politică nu e cunoaștere „adevărată") ascunde existența împrejurărilor politice riguros organizate, dar mascate, în momentul producerii cunoașterii. Nimeni nu e ajutat să înțeleagă acest lucru astăzi, când adjectivul „politic" este folosit ca instrument de discreditare a oricărei activități ce îndrăznește să violeze protocolul pretinsei obiectivități suprapolitice. Putem spune, în primul rând, că societatea civilă recunoaște o gradare a importanței politice în diferitele domenii ale cunoașterii. Într-o oarecare măsură, importanța politică atribuită unui domeniu vine din posibilitatea transpunerii lui directe în

termeni economici; dar, într-un grad mai mare, importanța politică vine din apropierea unui domeniu de sursele depistabile de putere din societatea politică. Astfel, un studiu economic privind potențialul energetic sovietic pe termen lung și efectul său asupra capacității militare e mai probabil să fie aprobat de Ministerul Apărării și, ca urmare, să capete un fel de statut politic, imposibil pentru un studiu privind creația de început a lui Tolstoi, finanțat în parte de o fundație. Totuși, ambele lucrări fac parte din ceea ce societatea civilă consideră a fi un domeniu similar, studiile rusești, chiar dacă o lucrare poate fi făcută de un economist foarte conservator, iar cealaltă de un istoric literar radical. Părerea mea este că „Rusia", ca subiect general, are prioritate din punct de vedere politic față de distincții mai interesante, cum ar fi „economia" și „istoria literară", pentru că societatea politică, în sensul dat de Gramsci, atinge domenii ale societății civile, precum cel academic, și le copleșește cu semnificații de o importanță directă pentru ea.

Nu vreau să duc discuția aceasta mai departe pe teren teoretic general: mi se pare că valoarea și credibilitatea cazului meu pot fi demonstrate printr-o abordare mai specifică, de exemplu în felul în care Noam Chomsky studiază legătura indirectă între războiul din Vietnam și noțiunea de academism obiectiv, așa cum a fost aplicată pentru a denumi cercetarea militară sponsorizată de stat[6]. Acum, pentru că Marea Britanie, Franța și recent Statele Unite reprezintă puteri imperiale, societățile lor politice impun societăților lor civile un sentiment al urgenței, o infuzie politică directă, acolo unde și ori de câte ori este vorba de chestiuni ce țin de interesele lor imperiale în afara propriilor granițe. Mă îndoiesc că este controversată, de exemplu, afirmația că un englez aflat în India sau în Egipt la sfârșitul secolului al XIX-lea avea față de acele țări vreun interes care, pentru el, nu se îndepărta niciodată de statutul lor de colonii britanice. Această afirmație poate părea diferită de aceea că toate cunoștințele academice despre India și Egipt sunt, într-un fel, atinse și impregnate, chiar violate de faptul

politic brut, și totuși *asta spun eu* în studiul de față despre orientalism. Căci, dacă e adevărat că nici un produs al cunoașterii în științele umaniste nu poate ignora sau nega vreodată implicarea autorului său, ca subiect uman, în propriile-i circumstanțe, atunci trebuie să fie adevărat și faptul că, pentru un european sau un american ce studiază Orientul, nu poate exista negarea principalelor circumstanțe ale actualității *lui*: că el se confruntă cu Orientul în primul rând ca european sau ca american, și doar în al doilea rând ca individ. Iar a fi european sau american într-o asemenea situație nu este în nici un caz un fapt oarecare. A însemnat și înseamnă a fi conștient, oricât de vag, că aparții unei puteri cu interese bine definite în Orient și, ce e mai important, că aparții unei zone a globului cu o istorie clară a implicării în Orient încă de pe vremea lui Homer.

Exprimate astfel, aceste actualități politice sunt încă prea inexacte și prea generale pentru a fi cu adevărat interesante. Oricine ar fi de acord cu ele, fără a accepta neapărat și că ele însemnau foarte mult, de exemplu, pentru Flaubert pe când scria *Salammbô* sau pentru H.A.R. Gibb pe când scria *Modern Trends in Islam*. Problema e că există o distanță prea mare între faptele dominante importante, așa cum le-am descris, și detaliile vieții de zi cu zi care guvernează disciplina minuțioasă a unui roman sau a unui text academic, pe măsură ce e scris fiecare. Totuși, dacă eliminăm din start ideea că faptele „mari", precum dominația imperială, pot fi aplicate mecanic și determinist unor probleme complexe, cum ar fi cultura și ideile, atunci vom începe să abordăm un gen interesant de studiu. Opinia mea este că interesul față de Orient din partea europenilor și a americanilor a fost politic, conform unor aspecte istorice evidente, menționate aici, dar cultura a fost cea care a creat acest interes, a acționat dinamic, asemenea rațiunilor politice, economice și militare brute, pentru a face din Orient locul variat și complicat care, în mod evident, și era în domeniul denumit de mine orientalism.

De aceea, orientalismul nu reprezintă un simplu subiect sau domeniu politic, reflectat pasiv de cultură, cercetare sau instituții; el nu este nici o colecție cuprinzătoare și difuză de texte despre Orient; și nici reprezentarea și expresia vreunui infam complot imperialist „occidental" de supunere a lumii „orientale". Este mai degrabă o *distribuire* a conștiinței geopolitice în texte erudite, estetice, economice, sociologice, istorice și filologice; este o *elaborare* nu doar a unei distincții geografice de bază (lumea se compune din două jumătăți inegale, Orientul și Occidentul), ci și a unei întregi serii de „interese" pe care, prin mijloace precum descoperirea științifică, reconstrucția filologică, analiza psihologică, descrierea geografică și sociologică, nu doar le creează, ci le și menține; mai degrabă *este* decât exprimă o anumită *voință* sau *intenție* de a înțelege, în unele cazuri de a controla, a manipula, chiar a încorpora, ceea ce constituie o lume evident diferită (sau alternativă și nouă); e, mai presus de orice, un discurs care nu se află, sub nici o formă, în relație directă cu puterea politică, ci mai degrabă este produs și există într-un schimb inegal cu variate tipuri de putere, structurat, până la un punct, de schimbul cu puterea politică (precum o instituție colonială sau imperială), cu puterea intelectuală (precum științele dominante, cum ar fi lingvistica sau anatomia comparată, sau orice științe politice moderne), cu puterea culturală (precum convențiile și canoanele gustului, textelor, valorilor), cu puterea morală (precum ideile despre ce facem „noi" și ce nu pot face sau înțelege „ei" așa cum putem „noi"). Într-adevăr, argumentul meu real e că orientalismul este – și nu doar reprezintă – o dimensiune considerabilă a culturii politico-intelectuale moderne și, ca atare, are mai puțin de a face cu Orientul decât cu lumea „noastră".

Pentru că orientalismul e un fapt cultural și politic, înseamnă că el nu există într-un fel de vid arhivistic; chiar din contră, cred că se poate arăta că ceea ce se gândește, se spune sau chiar se face în legătură cu Orientul urmează (probabil se întâlnește în) anumite direcții distincte și intelectual cognoscibile. Și aici se poate

vedea acționând un grad considerabil de nuanțare și de elaborare, precum acela dintre presiunile suprastructurale mari și detaliile compoziției, faptele textualității. Majoritatea umaniștilor sunt, cred eu, extrem de mulțumiți de teoria că textele există în context, că există noțiunea de intertextualitate, că presiunea convențiilor, a predecesorilor și a stilurilor retorice limitează ceea ce Walter Benjamin numea odată „suprasolicitarea persoanei productive în numele... principiului «creativității»", în care se consideră că poetul, singur cu sine însuși și cu ajutorul spiritului său pur, și-a dus la bun sfârșit opera[7]. Totuși, există o reținere în a accepta faptul că constrângerile politice, instituționale și ideologice acționează la fel asupra autorului individual. Un umanist va considera ca fiind un lucru interesant pentru orice interpret al lui Balzac faptul că el a fost influențat în *Comedia umană* de conflictul între Geoffroy Saint-Hilaire și Cuvier, dar se resimte în mod vag că același gen de presiune a unui monarhism profund reacționar asupra lui Balzac îi scade „geniul" literar și îl face, prin urmare, mai puțin demn de a fi studiat serios. În mod similar – după cum indica neîncetat Harry Bracken – filosofii vor discuta despre Locke, Hume și empirism fără a ține seama că există o legătură explicită la acești scriitori clasici între doctrinele lor „filosofice" și teoria rasială, justificările sclaviei sau argumentele exploatării coloniale.[8] Acestea sunt căi destul de obișnuite prin care cercetarea contemporană se păstrează pură.

Poate este adevărat că majoritatea încercărilor de implicare a culturii în politică au fost grosolan iconoclaste; poate că și interpretarea socială a literaturii în domeniul meu pur și simplu nu a ținut pasul cu progresul tehnic enorm din analiza textuală detaliată. Dar nu putem nega faptul că studiile literare în general și teoreticienii marxiști americani în particular au evitat efortul de a umple temeinic golul dintre nivelul suprastructural și cel de bază în cercetarea textuală, istorică; cu altă ocazie, am mers până la a afirma că instituția literar-culturală ca întreg a interzis studiul

serios al imperialismului și al culturii.[9] Pentru că orientalismul ne aduce față în față cu această chestiune – adică să înțelegem că imperialismul politic guvernează un întreg domeniu de studiu, imaginația și instituțiile academice – în așa fel încât face din evitarea sa o imposibilitate intelectuală și istorică. Totuși, va rămâne mecanismul permanent de salvare, care constă în a afirma că un erudit literar și un filosof, de exemplu, au studii de literatură și, respectiv, de filosofie, nu de politică sau de analiză ideologică. Cu alte cuvinte, argumentul specialistului poate contribui destul de eficient la blocarea perspectivei mai largi și, după părerea mea, mai serioase din punct de vedere intelectual.

Mi se pare că aici e de dat un răspuns simplu, format din două părți, cel puțin în ceea ce privește studiul imperialismului și al culturii (sau al orientalismului). În primul rând, aproape fiecare scriitor din secolul al XIX-lea (și același lucru este adevărat în legătură cu scriitorii din perioadele anterioare) a fost extrem de conștient de realitatea imperiului: acesta reprezintă un subiect nu prea bine studiat, dar nu-i va lua mult timp unui specialist modern care se ocupă de perioada victoriană să admită că eroi culturali liberali precum John Stuart Mill, Arnold, Carlyle, Newman, Macaulay, Ruskin, George Eliot și chiar Dickens aveau păreri bine definite despre rase și imperialism, care pot fi ușor găsite în scrierile lor. Astfel, chiar și un specialist trebuie să accepte ideea că Mill, de exemplu, a spus limpede în *On Liberty* și în *Representative Government* că teoriile sale nu se pot aplica Indiei (el a fost, în fond, funcționar în Departamentul pentru India o bună parte din viață) deoarece indienii sunt inferiori din punct de vedere al civilizației, dacă nu și al rasei. Același gen de paradox se găsește la Marx, după cum voi încerca să demonstrez în această carte. În al doilea rând, a crede că politica în forma imperialismului afectează producția literară, academică, teoria socială și scrierile istorice nu este deloc echivalent cu a spune că, prin urmare, cultura constituie un lucru degradat și denigrat. Dimpotrivă, intenția

mea e de a spune că putem înțelege mai bine persistența și durabilitatea unor sisteme hegemonice precum cultura, atunci când realizăm că impunerea unor constrângeri interne asupra scriitorilor și gânditorilor este *productivă*, nu unilateral inhibitoare. Aceasta este ideea pe care Gramsci, cu siguranță, și Foucault și Raymond Williams, fiecare în felul său, au încercat s-o ilustreze. Chiar și Williams, în *The Long Revolution*, într-o pagină sau două despre „foloasele imperiului", ne spune mai multe cu privire la bogăția culturală a secolului al XIX-lea decât multe volume de analize textuale ermetice.[10]

De aceea, eu studiez orientalismul ca pe un schimb dinamic între autorii individuali și concepțiile politice ample formulate de cele trei mari imperii – cel britanic, cel francez și cel american – în al căror teritoriu intelectual și imaginativ s-a scris. Ceea ce mă interesează cel mai mult pe mine în calitate de cercetător nu este realitatea politică în mare, ci detaliul, după cum ceea ce ne interesează efectiv la cineva ca Lane sau ca Flaubert sau ca Renan nu e adevărul indiscutabil (pentru el) că occidentalii sunt superiori orientalilor, ci rezultatul profund prelucrat și adaptat al muncii sale detaliate în spațiul foarte larg deschis de acest adevăr. Pentru a înțelege ceea ce afirm eu aici, trebuie doar să ne amintim că lucrarea lui Lane *Manners and Customs of the Modern Egyptians* este o operă clasică de observație istorică și antropologică datorită stilului ei, detaliilor extrem de inteligente și de interesante, nu datorită reflecțiilor simple asupra superiorității rasiale.

Tipurile de întrebări politice puse de orientalism sunt deci următoarele: Ce alte feluri de energii intelectuale, estetice, academice și culturale au condus la crearea unei tradiții imperialiste precum cea orientalistă? Cum au ajuns filologia, lexicografia, istoria, biologia, teoria politică și cea economică, romanul și poezia să slujească concepției imperialiste despre lume a orientalismului? Ce schimbări, adaptări, purificări, chiar revoluții, au avut loc în interiorul orientalismului? Care e sensul cuvintelor originalitate,

continuitate, individualitate, în acest context? Cum se transmite sau se reproduce orientalismul de la o epocă la alta? În sfârșit, cum putem trata fenomenul cultural, istoric al orientalismului ca pe un fel de *activitate umană deliberată* – nu ca pe un simplu raționament necondiționat – în toată complexitatea sa istorică, în detaliu și în întreaga sa valoare, fără a pierde, în același timp, din vedere alianța dintre activitatea culturală, tendințele politice, stat și realitățile specifice ale dominației? Guvernat de asemenea concepții, un studiu umanist se poate raporta în mod responsabil la politică și la cultură. Dar aceasta nu înseamnă că un asemenea studiu stabilește o regulă rigidă privind relația între cunoaștere și politică. Argumentul meu este că fiecare cercetare umanistă trebuie să formuleze natura acestei legături în contextul specific al studiului, subiectului și împrejurărilor sale istorice.

2. *Problema metodologiei.* Într-o carte anterioară, am meditat mult și am analizat importanța metodologică, pentru cercetarea în științele umaniste, a găsirii și formulării unui prim pas, a unui punct de plecare, a unui principiu de început.[11] O lecție majoră pe care am învățat-o și pe care am încercat s-o prezint a fost aceea că nu există un punct de plecare pur și simplu dat sau disponibil: fiecare proiect trebuie să aibă propriul punct de plecare în așa fel încât să *permită* ceea ce rezultă din ele. Nicăieri în experiența mea nu am trăit (cu ce succes – sau eșec – nu știu exact) mai conștient decât în studiul acesta asupra orientalismului dificultatea unei astfel de lecții. Ideea de început, de fapt actul începutului, implică neapărat un act de delimitare prin care ceva este separat de marea masă și făcut să însemne, și să fie, un punct de pornire, un început; pentru cel ce studiază textele, o asemenea noțiune de delimitare inițială e ideea de *problematică* a lui Louis Althusser, o unitate specifică, determinată a unui text sau grup de texte, ce se evidențiază prin analiză.[12] Totuși, în cazul orientalismului (spre deosebire de cazul textelor lui Marx, studiate de Althusser), nu se

pune doar problema găsirii unui punct de plecare, sau a problematicii, ci și aceea de a stabili care texte, autori și perioade sunt cele mai potrivite pentru studiu.

Mi s-a părut stupid să încerc o istorie narativă de tip enciclopedic a orientalismului, în primul rând deoarece, dacă principiul meu călăuzitor urma să fie „ideea europeană despre Orient", nu ar fi existat de fapt nici o limită în ceea ce privește materialul cu care ar fi trebuit să lucrez; în al doilea rând deoarece modelul narativ însuși nu se potrivea cu intențiile mele descriptive și politice; în al treilea rând deoarece, în cărți ca *La Renaissance orientale* a lui Raymond Schwab, *Die Arabischen Studien in Europa bis in den Anfag des 20. Jahrhunderts* a lui Johann Fück și, mai recent, *The Matter of Araby in Medieval England* de Dorothee Metlitzki[13] există deja lucrări enciclopedice despre unele aspecte ale întâlnirii dintre european și oriental, care fac ca sarcina criticului, în contextul politic și intelectual general schițat mai sus, să fie diferită.

Rămâne problema aducerii la dimensiuni rezonabile a unei arhive extrem de bogate și, ce e mai important, schițarea unui gen de ordine intelectuală în acel grup de texte, fără a urma, simultan, o ordine stupid cronologică. Punctul meu de plecare a fost deci experiența britanică, franceză și americană în privința Orientului, considerată în ansamblul ei, ce a făcut posibilă această experiență, pe un fundal istoric și intelectual, care a reprezentat calitatea și caracterul experienței. Din motive pe care le voi discuta îndată, am limitat acel deja limitat (dar încă dezordonat și mare) set de probleme la experiența anglo-franco-americană în privința arabilor și a islamului, care timp de aproape o mie de ani au semnificat împreună Orientul. Imediat după aceea, o mare parte a Orientului părea a fi fost eliminată – India, Japonia, China și alte zone ale Orientului Îndepărtat – nu pentru că regiunile respective nu erau importante (în mod evident, erau importante), ci pentru că se poate discuta experiența Europei în Orientul Apropiat sau în Islam separat de experiența în Orientul Îndepărtat. Totuși, în

anumite momente ale acelei istorii generale a interesului european față de Est, anumite părți ale Orientului, ca Egiptul, Siria și Arabia, nu pot fi analizate fără a studia și implicarea Europei în zonele mai îndepărtate, dintre care Persia și India sunt cele mai importante; un caz notabil este legătura dintre Egipt și India în ceea ce privește Marea Britanie în secolele al XVI-lea și al XIX-lea. În mod similar, rolul Franței în descifrarea Zend-Avestei, preeminența Parisului ca centru de studii sanscrite în primul deceniu al secolului al XIX-lea, faptul că interesul manifestat de Napoleon față de Orient a fost condiționat de conștientizarea de către el a rolului Marii Britanii în India: toate aceste interese în legătură cu Orientul Îndepărtat au influențat direct atracția Franței față de Orientul Apropiat, islam și arabi.

Marea Britanie și Franța au dominat bazinul estic al Mediteranei aproximativ de la sfârșitul secolului al XVII-lea. Totuși, discutarea acestei dominații și a acestui interes sistematic nu face dreptate *(a)* contribuțiilor importante la orientalism ale Germaniei, Italiei, Rusiei, Spaniei și Portugaliei, și *(b)* faptului că unul dintre principalele impulsuri de a studia Orientul în secolul al XVIII-lea a fost revoluția studiilor biblice, stimulate de pionieri precum Episcopul Lowth, Eichhorn, Herder și Michaelis, fiecare dintre ei interesant în alt mod. În primul rând, a trebuit să mă concentrez riguros asupra materialului franco-britanic și apoi asupra celui american, pentru că părea inexorabil de adevărat nu numai că Marea Britanie și Franța au fost națiunile-pionier în Orient și în studiile orientale, ci și că pozițiile acestea de avangardă erau deținute în virtutea celor două mari rețele coloniale din istoria anterioară secolului XX; poziția Americii în Orient de la cel de-al Doilea Război Mondial a ocupat – cred, destul de timid – locurile excavate de cele două puteri europene. Apoi mai cred că simpla calitate, consistență și cantitate a scrierilor britanice, franceze și americane despre Orient le ridică deasupra lucrărilor fără îndoială cruciale aparținând Germaniei, Italiei, Rusiei etc. Dar consider

că este adevărat și faptul că pașii majori în studiile orientale au fost făcuți întâi de Marea Britanie și de Franța, și apoi aprofundați de Germania. Silvestre de Sacy, de exemplu, nu a fost doar primul orientalist european modern, reprezentant al unei instituții și care s-a ocupat de islam, de literatura arabă, de religia druză și de Persia sasanidă; el a fost și profesorul lui Champollion și al lui Franz Bopp, fondatorul lingvisticii comparate germane. O pretenție asemănătoare privind prioritatea și preeminența ulterioară poate fi ridicată de William Jones și Edward William Lane.

În al doilea rând – și aici minusurile studiului meu despre orientalism sunt amplu reparate – există câteva lucrări recente importante despre cadrul cercetărilor biblice de la începuturile a ceea ce eu numesc orientalism modern. Cel mai bun și mai relevant este impresionantul studiu al lui E.S. Shaffer *„Kubla Khan" and the Fall of Jerusalem*[14], un studiu indispensabil asupra originilor romantismului și a activității intelectuale ce-i anunță pe Coleridge, Browning și George Eliot. Într-o oarecare măsură, lucrarea lui Shaffer definitivează și rafinează schița propusă de Schwab, articulând materialul relevant ce se găsește la cercetătorii germani ai Bibliei și utilizând acest material pentru a interpreta, în mod inteligent și întotdeauna interesant, opera a trei scriitori britanici de seamă. Totuși, ceea ce lipsește din carte e un anumit simț al limitei politice, precum și ideologice, impuse subiectului oriental de către scriitorii britanici și francezi de care mă ocup în principal; în plus, spre deosebire de Shaffer, eu încerc să elucidez evoluțiile ulterioare ale orientalismului academic și ale celui literar, ce se referă la relația între orientalismul britanic și francez, pe de o parte, și la apariția unui imperialism de tip explicit colonial, pe de altă parte. Mai doresc apoi să arăt cum toate aceste teme de început sunt reproduse mai mult sau mai puțin în orientalismul american de după cel de-al Doilea Război Mondial.

Totuși, e posibil să existe un aspect înșelător în studiul meu, acolo unde, cu excepția unei referiri ocazionale, nu tratez exhaustiv

evoluțiile germane de după perioada inaugurală, dominată de Sacy. Orice lucrare care încearcă să ofere o înțelegere a orientalismului academic și acordă prea puțină atenție savanților ca Steinthal, Müller, Becker, Goldziher, Brockelmann, Nöldeke – pentru a menționa doar câțiva – trebuie criticată, iar eu mă critic pe mine însumi. Regret în mod special că nu am luat în considerare marele prestigiu științific pe care l-a avut cercetarea germană la mijlocul secolul al XIX-lea, și a cărui neglijare a servit la acuzarea savanților insulari britanici de către George Eliot. Mă refer la portretul de neuitat făcut de Eliot domnului Casaubon în *Middlemarch.* Una dintre cauzele pentru care Casaubon nu își poate termina lucrarea „Cheia tuturor mitologiilor" este, după părerea tânărului său văr Will Ladislaw, faptul că nu e familiarizat cu cercetarea germană. Căci Casaubon nu numai că a ales un subiect cu „aspecte instabile, ca și chimia: descoperirile noi generează mereu noi puncte de vedere", ci și-a asumat o sarcină similară combaterii tezelor lui Paracelsus, deoarece „el nu este un orientalist, știi și dumneata".[15]

Eliot nu greșea sugerând că, în jurul anului 1830, când are loc acțiunea din *Middlemarch,* cercetarea germană își atinsese pe deplin preeminența europeană. Totuși, niciodată în cercetarea germană din primele două treimi ale secolului al XIX-lea nu s-a putut crea o relație strânsă între orientaliști și un interes *național,* susținut și de durată, față de Orient. În Germania nu exista nimic similar prezenței anglo-franceze în India, Levant, Africa de Nord. În plus, Orientul german a fost aproape exclusiv un Orient savant sau cel puțin unul clasic: el a constituit subiect de poezie, de proză fantastică și chiar de roman, dar nu a fost niciodată real, așa cum au fost reale Egiptul și Siria pentru Chateaubriand, Lane, Lamartine, Burton, Disraeli sau Nerval. Este oarecum semnificativ faptul că cele două renumite lucrări germane despre Orient, *West-östlicher Divan* a lui Goethe și *Über die Sprache und Weisheit der Indier* a lui Friedrich Schlegel, s-au bazat pe o călătorie pe Rin și, respectiv, pe orele petrecute în bibliotecile din Paris. Ce a făcut cercetarea

germană asupra Orientului a fost să perfecționeze tehnici aplicate textelor, miturilor, ideilor și limbilor, adunate aproape ad litteram din Orient de Marea Britanie și de Franța imperială.

Totuși, ceea ce orientalismul german avea în comun cu orientalismul anglo-francez și apoi cu cel american era un fel de *autoritate* intelectuală asupra Orientului în cultura occidentală. Această autoritate trebuie să fie în mare măsură subiect pentru orice descriere a orientalismului, și așa este în studiul de față. Numele însuși de *orientalism* sugerează un gen de competență serioasă și poate plicticoasă; când îl aplic specialiștilor americani moderni în științe sociale (deoarece ei nu-și spun orientaliști, utilizarea de către mine a acestui cuvânt e anormală), o fac pentru a atrage atenția asupra modului în care experții în Orientul Mijlociu pot încă să utilizeze vestigiile poziției intelectuale a orientalismului din Europa secolului al XIX-lea.

Nu este nimic misterios sau natural legat de autoritate. Ea e creată, iradiază, se răspândește; e instrumentală, persuasivă; are un statut, stabilește canoane de gust și de valoare; nu poate fi distinsă de anumite idei pe care le califică drept adevărate și de tradiții, percepții și judecăți pe care le formează, le transmite, le reproduce. Mai presus de orice, autoritatea poate, și chiar trebuie, să fie analizată. Toate aceste atribute ale autorității se aplică orientalismului și ceea ce fac eu, în mare măsură, în studiul de față, este să descriu atât autoritatea istorică în orientalism, cât și autoritățile personale din orientalism.

Principalele mele mijloace metodologice pentru studierea autorității sunt aici ceea ce se poate numi *poziția strategică*, un mod de descriere a poziției autorului într-un text referitor la materialul oriental despre care scrie, și *formația strategică*, un mod de analizare a relației între texte și a felului în care grupuri de texte, tipuri de texte, chiar genuri de texte, dobândesc consistență, densitate și putere de referință între ele și în cultură, în general. Utilizez noțiunea de strategie doar pentru a identifica problema cu care s-a

confruntat oricine scrie despre Orient: cum să-l apuci, cum să-l abordezi, cum să nu te lași înfrânt sau copleșit de sublimul său, de anvergura sa, de dimensiunile sale fantastice. Oricine scrie despre Orient trebuie să-și stabilească poziția față de acesta; transpusă în text, o asemenea poziție include tipul de voce narativă pe care o adoptă, tipul de structură pe care o construiește, tipurile de imagini, teme, motive, care circulă în text – toate adăugându-se la modalitățile deliberate de a te adresa cititorului, de a cuprinde Orientul și, în final, de a-l reprezenta sau de a vorbi în numele său. Nimic din toate acestea nu se întâmplă totuși în mod abstract. Oricine scrie despre Orient (și e adevărat chiar și în cazul lui Homer) își asumă un precedent oriental, cunoștințe anterioare despre Orient, la care se referă și pe care se bazează. În plus, fiecare lucrare despre Orient *se afiliază* la alte lucrări, la publicul interesat, la instituții, la Orientul însuși. Ansamblul relațiilor între lucrări, public și unele aspecte particulare ale Orientului constituie de aceea o formație analizabilă – de exemplu, cea a studiilor filologice, a antologiilor de extrase din literatura orientală, a cărților de călătorii, a prozei fantastice orientale – a cărei prezență în timp, în discurs, în instituții (școli, biblioteci, misiuni diplomatice) îi conferă putere și autoritate.

Este clar, sper, că interesul meu față de autoritate nu presupune analiza a ceea ce se ascunde în textul orientalist, ci mai degrabă analiza explicitului textului, a exteriorității sale față de ceea ce descrie. Nu cred că ideea aceasta poate fi supraaccentuată. Orientalismul se bazează pe exterioritate, adică pe faptul că orientalistul, poet sau cercetător, face Orientul să vorbească, descrie Orientul, îi dezleagă misterele în fața Occidentului. Nu-l interesează niciodată Orientul decât ca primă cauză a ceea ce spune. Ceea ce spune și ceea ce scrie, în virtutea faptului că e spus sau scris, e menit să arate că orientalistul se află în afara Orientului, atât ca o realitate existențială, cât și ca una morală. Principalul rezultat al acestei exteriorități este desigur reprezentarea: încă de la tragedia *Perșii*

de Eschil, Orientul e transformat dintr-un Celălalt îndepărtat și adesea amenințător în figuri relativ familiare (în cazul lui Eschil, bocitoarele asiatice). Dramatismul direct al reprezentării din *Perșii* ascunde faptul că publicul urmărește o punere în scenă extrem de artificială a ceea ce un neoriental a transformat într-un simbol al întregului Orient. Analiza făcută de mine textului orientalist pune de aceea accentul pe dovada, care nu e în nici un caz invizibilă, unor asemenea reprezentări *ca reprezentări*, nu ca descrieri „după natură" ale Orientului. Această dovadă se găsește la fel de marcant în așa-numitul text științific (istorie, analiză filologică, tratat politic), cât și în textul în mod declarat artistic (adică rod al imaginației). Lucrurile la care trebuie să fii atent sunt stilul, figurile de stil, mijloacele narative, împrejurările istorice și sociale, *nu* corectitudinea reprezentării, nici fidelitatea sa față de vreun original măreț. Exterioritatea reprezentării e guvernată întotdeauna de o variantă a truismului că, dacă Orientul s-ar putea reprezenta pe sine, ar face-o; dar cum nu poate, o face reprezentarea, pentru Occident, și, *faute de mieux*, pentru sărmanul Orient. „Sie können sich nicht vertreten, sie müssen vertreten werden" (Ei nu se pot reprezenta singuri, ei trebuie să fie reprezentați), după cum scria Marx în *Optsprezece brumar al lui Ludovic Bonaparte.*

Un alt motiv pentru care insist asupra exteriorității este că eu cred că trebuie să se spună clar că ceea ce circulă în mod obișnuit în discursul cultural și în schimburile din cadrul unei culturi nu e „adevărul", ci reprezentarea. Aproape nu mai este nevoie să se demonstreze că limba însăși constituie un sistem bine organizat și codificat, care utilizează multe mijloace pentru a exprima, a indica, a schimba mesaje și informații, pentru a reprezenta și așa mai departe. În orice situație a limbii, cel puțin în cea scrisă, nu există o prezență afirmată, ci o *re-prezență* sau o reprezentare. Valoarea, eficiența, forța, veridicitatea aparentă a unei afirmații scrise despre Orient se bazează, de aceea, foarte puțin pe Orientul ca atare și nu poate depinde, din punct de vedere instrumental, de

acesta. Dimpotrivă, afirmația scrisă constituie o prezență pentru cititor prin faptul că a exclus, a eliminat, a lipsit de valoare orice *lucru real* cum este „Orientul". Astfel, întregul orientalism vine din afara Orientului: că orientalismul are o semnificație depinde mai mult de Occident decât de Orient, iar această semnificație e datorată direct diferitelor tehnici occidentale de reprezentare, care fac Orientul vizibil, limpede, „prezent" în discursul despre el. Iar aceste reprezentări se bazează pe instituții, tradiții, convenții, coduri de înțelegere acceptate pentru efectele lor, și nu pe un Orient îndepărtat și amorf.

Diferența dintre reprezentările Orientului dinainte de ultima treime a secolului al XVIII-lea și cele de după el (adică cele ce țin de orientalismul modern, cum îl numesc eu) este că aria de reprezentare a crescut enorm în a doua perioadă. E adevărat că, după William Jones și Anquetil-Duperron, și după expediția lui Napoleon în Egipt, Europa a ajuns să cunoască Orientul într-un mod mai științific, să trăiască acolo cu o mai mare autoritate și disciplină decât până atunci. Dar ce a contat pentru Europa a fost anvergura mai mare și rafinamentul sporit, date fiind tehnicile sale de receptare a Orientului. Atunci când, la începutul secolului al XVIII-lea, Orientul a dezvăluit definitiv vârsta limbilor sale – depășind astfel pedigree-ul divin al limbii ebraice –, descoperirea a fost făcută de un grup de europeni, care au transmis-o și altor cercetători și au păstrat-o în noua știință a filologiei indo-europene. A apărut astfel o nouă știință privind Orientul lingvistic și, odată cu ea, așa cum a arătat Foucault în *Cuvintele și lucrurile*, o întreagă rețea de interese științifice înrudite. În mod similar, William Beckford, Byron, Goethe și Hugo au restructurat Orientul prin arta lor și au adus la vedere culorile sale, luminile și oamenii săi, prin imaginile, ritmurile și motivele lor. Cel mult, Orientul „real" a provocat viziunea unui scriitor, dar foarte rar a ghidat-o.

Orientalismul a răspuns mai mult la cultura care l-a produs decât la obiectul său prezumtiv, produs la rândul său de Occident.

Astfel, istoria orientalismului are atât o stabilitate internă, cât și un sistem bine articulat de relații cu cultura dominantă din jurul său. În consecință, analizele mele încearcă să arate profilul domeniului și organizarea sa internă, inițiatorii, autoritățile patriarhale, textele canonice, ideile doxologice, figurile exemplare, urmașii, inovatorii și noile autorități. Mai încerc să explic cum orientalismul a împrumutat și a fost frecvent influențat de ideile, doctrinele și curentele „puternice" care guvernează cultura. Astfel, a existat (și există) un Orient lingvistic, un Orient freudian, unul spenglerian, unul darwinian, unul rasist și așa mai departe. Totuși, nu a existat niciodată un Orient pur sau necondițional; în mod similar, nu a existat niciodată o formă non-materială de orientalism, cu atât mai puțin ceva la fel de nevinovat ca „ideea" de Orient. Prin această convingere de bază și prin consecințele sale metodologice mă deosebesc de cercetătorii care studiază istoria ideilor. Căci accentele și forma de exprimare și mai ales reprezentarea materială a afirmațiilor făcute de discursul de tip orientalist sunt posibile în moduri pe care orice istorie ermetică a ideilor tinde să le elimine. Fără aceste accente și această reprezentare materială, orientalismul ar fi doar o altă idee, pe când el este și era mult mai mult decât atât. De aceea, mi-am propus să examinez nu doar lucrări științifice, ci și opere literare, tratate politice, texte jurnalistice, cărți de călătorii, studii religioase și filologice. Cu alte cuvinte, perspectiva mea hibridă este în mare măsură istorică și „antropologică", dat fiind faptul că eu cred că toate textele sunt materiale și circumstanțiale în moduri (desigur) care diferă de la gen la gen și de la perioadă istorică la perioadă istorică.

Totuși, spre deosebire de Michel Foucault, față de a cărui operă sunt profund îndatorat, cred cu tărie în influența determinantă a scriitorilor individuali asupra corpusului colectiv de texte, altfel anonim, ce constituie o structură discursivă, precum orientalismul. Unitatea marelui ansamblu de texte pe care îl analizez se datorează, în parte, faptului că ele se referă frecvent unele la altele:

orientalismul e, la urma urmei, un sistem de citare de cărți și de autori. Lucrarea lui Edward William Lane, *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, a fost citită și citată de diverși autori, precum Nerval, Flaubert și Richard Burton. Lane era o autoritate, iar utilizarea operei sale constituia un imperativ pentru oricine scria sau gândea despre Orient, nu doar despre Egipt: atunci când Nerval împrumută literal pasaje din *Modern Egyptians*, el folosește autoritatea lui Lane pentru a-l ajuta la descrierea unor scene rurale din Siria, nu din Egipt. Autoritatea lui Lane și avantajele asigurate prin citarea sa, cu sau fără discernământ, existau pentru că orientalismul putea da textului său genul de faimă distributivă pe care Lane însuși îl dobândise. Nu se poate totuși înțelege faima lui Lane fără a înțelege și caracteristicile aparte ale textului *său*; acest lucru e la fel de adevărat pentru Renan, Sacy, Lamartine, Schlegel și un grup de alți scriitori influenți. Foucault crede că, în general, textul individual sau autorul contează foarte puțin; în mod empiric, în cazul orientalismului (și poate niciunde altundeva) consider că lucrurile nu stau așa. Astfel, analizele mele folosesc lecturi atente de texte, al căror scop este de a dezvălui dialectica dintre textul individual sau scriitor și structura colectivă complexă la care contribuie opera sa.

Totuși, deși cuprinde o amplă selecție de scriitori, cartea de față e departe de a fi o istorie completă sau o prezentare generală a orientalismului. Sunt perfect conștient de acest minus. Structura unui discurs atât de dens cum este orientalismul a supraviețuit și a funcționat în societatea occidentală datorită bogăției sale: tot ce am făcut a fost să descriu părți ale acestei structuri în anumite momente și doar să sugerez existența unui întreg mai mare, detaliat, interesant, punctat de figuri, texte și evenimente fascinante. M-am consolat cu ideea că această carte e doar o etapă din mai multe și sper să existe cercetători și critici care să dorească să scrie altele. Lipsește un eseu general despre imperialism și cultură, lipsesc studii serioase despre legătura dintre orientalism și

pedagogie, sau despre orientalismul italian, olandez, german și elvețian, sau despre dinamica dintre știință și literatura de ficțiune, sau despre relația dintre ideile administrative și disciplina intelectuală. Poate că sarcina cea mai importantă ar fi să se realizeze studii asupra alternativelor contemporane la orientalism, să se răspundă la întrebarea cum se pot studia alte culturi și popoare dintr-o perspectivă libertară sau dintr-una non-represivă și non-manipulativă. Dar atunci trebuie regândită întreaga problemă complexă a cunoașterii și a puterii. Toate acestea sunt sarcini rămase nerezolvate în studiul de față.

Ultima observație asupra metodei, poate automăgulitoare, pe care vreau să o fac aici, este că am scris studiul gândindu-mă la mai multe categorii de cititori. Pentru cei ce studiază literatura și critica, orientalismul oferă un exemplu minunat de relații între societate, istorie și textualitate; în plus, rolul cultural jucat de Orient în Occident leagă orientalismul de ideologie, de politică și de logica puterii, aspecte relevante, cred eu, pentru comunitatea literară. Pentru cei ce studiază în zilele noastre Orientul, de la universitari la oameni politici, am scris cu două scopuri în minte: primul, să le prezint genealogia lor intelectuală într-un mod complet nou; al doilea, să critic – cu speranța de a stârni discuții – presupunerile adesea necontestate pe care majoritatea își fondează lucrările. Pentru cititorul obișnuit, acest studiu se ocupă de probleme ce captează întotdeauna atenția, toate legate nu numai de concepțiile occidentale despre Celălalt, ci și de rolul deosebit de important jucat de cultura occidentală în ceea ce Vico numea lumea națiunilor. În sfârșit, pentru cititorii din așa-zisa lume a treia, acest studiu se propune ca un pas înainte către înțelegerea nu atât a politicilor occidentale și a lumii non-occidentale în aceste politici, cât a *forței* discursului cultural occidental, o forță prea des considerată greșit ca decorativă sau „suprastructurală". Speranța mea este de a ilustra structura formidabilă a dominației culturale și, în special

pentru fostele popoare colonizate, pericolele și tentațiile utilizării acestei structuri pe ele însele sau pe alții.

Cele trei mari capitole și cele douăsprezece subcapitole în care e împărțită cartea sunt destinate a facilita expunerea cât se poate de mult. Capitolul întâi, „Domeniul orientalismului", trasează toate dimensiunile subiectului, atât în materie de timp istoric și experiențe, cât și în materie de teme filosofice și politice. Capitolul al doilea, „Structuri și restructurări orientaliste", încearcă să urmărească dezvoltarea orientalismului modern printr-o largă descriere cronologică și prin prezentarea unui set de instrumente comune poeților, artiștilor și cercetătorilor de marcă. Capitolul al treilea, „Orientalismul astăzi", începe acolo unde cel anterior se oprise, în jurul anului 1870. Este perioada marii expansiuni colonialiste în Orient, care culminează cu al Doilea Război Mondial. Ultima parte din capitolul al treilea caracterizează trecerea de la hegemonia britanică și franceză la cea americană; încerc acolo să schițez în cele din urmă realitățile intelectuale și sociale ale orientalismului din prezent din Statele Unite.

3. *Dimensiunea personală.* În lucrarea *Prison Notebooks*, Gramsci spune: „Punctul de plecare al unei elaborări critice este conștiința a ceea ce ești cu adevărat și «cunoașterea de sine» ca rezultat al procesului istoric de până acum, care a lăsat în tine o infinitate de urme, fără a lăsa și un inventar." Singura traducere existentă în engleză încheie în mod inexplicabil comentariul lui Gramsci aici, în timp ce, de fapt, textul în italiană se termină cu „de aceea este imperativ ca, la început, să se facă un asemenea inventar"[16].

O bună parte din investiția personală în acest studiu derivă din conștiința faptului că sunt un „oriental", un copil crescut în două colonii britanice. Întreaga mea educație, în aceste colonii (Palestina și Egipt) și în Statele Unite, a fost occidentală și totuși această conștiință profundă, timpurie, a persistat. În multe privințe, studiul meu asupra orientalismului a constituit o încercare de a inventaria

urmele lăsate în mine, subiectul oriental, de cultura a cărei dominație a fost un factor atât de puternic în viața tuturor orientalilor. De aceea, pentru mine, Orientul islamic a trebuit să fie centrul atenției. Dacă ceea ce am realizat este inventarul prescris de Gramsci nu sunt eu în măsură să stabilesc, deși mi s-a părut important să fiu conștient că asta am încercat să fac. Cât am lucrat, am fost cât s-a putut de sever și de rațional, străduindu-mă să-mi mențin conștiința critică și să folosesc acele instrumente ale cercetării istorice, umaniste și culturale, de care beneficiez, din fericire, datorită educației mele. În nici o situație, totuși, nu am pierdut contactul cu realitatea culturală a „unui oriental", cu implicarea personală în a fi fost constituit ca „un oriental"

Împrejurările istorice care au făcut posibil un asemenea studiu sunt destul de complexe și nu pot decât să le enumăr aici schematic. Oricine a locuit în Occident începând cu anii 1950, mai ales în Statele Unite, a trăit o perioadă de extraordinară agitație în relațiile dintre Est și Vest. Oricine a observat cum „Estul" semnifica întotdeauna pericol și amenințare în această perioadă, indiferent dacă „Est" însemna Orientul tradițional sau Rusia. În universități, înființarea a tot mai multe instituții și programe de studii zonale a transformat cercetarea științifică a Orientului într-o ramură de politică națională. Domeniul afacerilor publice din această țară include un interes sănătos față de Orient, atât datorită importanței sale strategice și economice, cât și exotismului său tradițional. Dacă lumea a devenit imediat accesibilă unui cetățean occidental din era electronică, și Orientul s-a apropiat de acesta, fiind acum, poate, mai puțin un mit și mai mult un loc marcat de interese occidentale, în special americane.

Un aspect al lumii electronice, postmoderne, este acela că a avut loc o consolidare a stereotipurilor prin care e văzut Orientul. Televiziunea, cinematograful și toate sursele media au introdus informația în tipare din ce în ce mai standardizate. În ceea ce privește Orientul, standardizarea și stereotipia culturală au

intensificat crezul demonologiei academice și imaginative din secolul al XIX-lea în „misteriosul Orient". Acest lucru nu e nicăieri mai adevărat decât în modalitățile prin care este perceput Orientul Apropiat. Trei lucruri au contribuit la transformarea chiar și a celei mai simple percepții a arabilor și a islamului într-o problemă puternic politizată, aproape violentă: unu, istoria prejudecății antiarabe și antiislamice, foarte răspândite în Vest, care se reflectă imediat în istoria orientalismului; doi, lupta dintre arabi și sionismul israelian și efectele sale asupra evreilor americani, ca și asupra culturii liberale și a populației în general; trei, absența aproape totală a oricărei atitudini culturale care să facă posibilă fie identificarea cu arabii ori cu islamul, fie discutarea la rece a acestei probleme. În plus, aproape că nu mai trebuie amintit faptul că, deoarece Orientul Mijlociu se identifică acum atât de bine cu politica Marilor Puteri, cu economia țițeiului și cu dihotomia simplă: Israelul democratic, iubitor de libertate / arabii răi, totalitari și teroriști, șansele de a avea o viziune clară asupra Orientului Apropiat sunt deprimant de scăzute.

Propriile-mi experiențe în aceste chestiuni constituie, în parte, ceea ce m-a determinat să scriu cartea de față. Viața unui arab palestinian în Vest, mai ales în America, e descurajantă. Este aici un consens cvasiunanim că, din punct de vedere politic, el nu există, iar când se acceptă ideea că el există, e tratat fie ca o pacoste, fie ca un oriental. Amestecul de rasism, stereotipuri culturale, imperialism politic, ideologie dezumanizantă, care îi învăluie pe arabi sau pe musulmani, e într-adevăr foarte puternic și reprezintă ceea ce a ajuns să simtă fiecare palestinian ca fiind propriu-i destin extrem de dureros. Situația se înrăutățește și mai mult atunci când acesta observă faptul că nici un cercetător serios al Orientului Apropiat – adică nici un orientalist – nu s-a identificat vreodată, în Statele Unite, din punct de vedere cultural și politic, din tot sufletul, cu arabii; desigur, au existat identificări la un anumit nivel, dar ele nu au luat niciodată o formă „acceptabilă", așa cum

a fost cazul identificării liberale americane cu sionismul, și mult prea frecvent au fost radical compromise prin asocierea lor fie cu unele interese politice și economice discreditate (arabiștii din companiile petroliere sau din Departamentul de Stat), fie cu religia.

Relația dintre cunoștințele și puterea care l-au creat pe „oriental" și, într-un anumit sens, l-au și distrus ca ființă umană nu reprezintă deci pentru mine o chestiune exclusiv academică. Este totuși o problemă *intelectuală* de o importanță foarte evidentă. Am fost capabil să-mi folosesc preocupările umaniste și politice pentru analizarea și descrierea unei chestiuni foarte concrete: apariția, dezvoltarea și consolidarea orientalismului. Mult prea des se presupune că literatura și cultura sunt nevinovate din punct de vedere politic și chiar istoric; mie mi s-a părut în mod constant că lucrurile stau altfel și desigur că studiul meu asupra orientalismului m-a convins (și sper să-i convingă și pe colegii mei literați) că societatea și cultura literară pot fi înțelese și studiate doar împreună. În plus, printr-o logică aproape inevitabilă, m-am pomenit scriind istoria a ceva ce împărtășește, în mod ciudat și secret, antisemitismul occidental. Faptul că antisemitismul și, așa cum l-am discutat în latura sa islamică, orientalismul seamănă unul cu altul foarte bine reprezintă un adevăr istoric, cultural și politic ce trebuie doar amintit unui arab palestinian pentru ca ironia să fie perfect înțeleasă. Dar ceea ce aș mai fi vrut să realizez aici este o mai bună înțelegere a modului în care a funcționat dominația culturală. Dacă lucrul acesta stimulează un nou mod de abordare a Orientului, dacă într-adevăr elimină deopotrivă categoriile de „Orient" și de „Occident", atunci înseamnă că am avansat puțin pe calea a ceea ce Raymond Williams numea „dezvățarea" de „stilul dominator inerent"[17].

1
Domeniul orientalismului

„...geniul neliniștit și ambițios al europenilor... nerăbdător să folosească noile instrumente ale puterii lor..."

— Jean-Baptiste-Joseph Fourier,
Preface historique (1809), *Description de l'Egypte*

I. Cunoașterea orientalului

În 13 iunie 1910, Arthur James Balfour a ținut un discurs în Camera Comunelor despre „problemele cu care ne confruntăm în Egipt". Acestea, spunea el, „fac parte dintr-o categorie complet diferită" față de acelea care „afectează Insula Wight sau zona West Riding din Yorkshire". A vorbit cu autoritatea unui vechi membru al Parlamentului, fost secretar particular al lordului Salisbury, fost secretar-șef pentru Irlanda, fost secretar pentru Scoția, fost prim-ministru, veteran a numeroase crize, realizări și schimbări din străinătate. Pe durata implicării sale în problemele imperiale, Balfour a servit o regină care, în 1876, a fost declarată împărătească a Indiei; a ocupat funcții semnificative, de mare influență, urmărind îndeaproape războaiele afgan și zulu, ocuparea Egiptului de către Marea Britanie în 1882, moartea generalului Gordon în Sudan, conflictul de la Fashoda, bătălia de la Omdurman, războiul cu burii, războiul ruso-japonez. În plus, remarcabila sa poziție socială, vasta sa cultură și inteligență – putea scrie pe teme extrem de variate, cum ar fi Bergson, Handel, teism și golf –, educația la Eton și Trinity College, Cambridge, și conducerea efectivă a afacerilor imperiale, toate ofereau o autoritate considerabilă cuvintelor adresate de el Camerei Comunelor în iunie 1910. Dar în cuvântarea lui Balfour a fost ceva mai mult de atât, sau cel puțin în nevoia sa de a da conferinței o valoare didactică și un conținut moral. Unii membri puneau la îndoială necesitatea prezenței „Angliei în Egipt", subiectul cărții entuziaste a lui Alfred Milner din 1892,

care analiza o ocupație cândva profitabilă, devenită o sursă de tulburări în perioada când naționalismul egiptean era în creștere, iar prezența continuă a britanicilor în Egipt nu mai era ușor de apărat. Atunci Balfour a informat și a explicat.

Reamintind provocarea lui J.M. Robertson, membru al Tyneside, Balfour însuși a pus din nou întrebarea lui Robertson: „Ce drept aveți să vă arogați acest aer de superioritate față de oameni pe care îi numiți orientali?" Alegerea cuvântului „oriental" a fost canonică; l-au folosit Chaucer și Mandeville, Shakespeare, Dryden, Pope și Byron. Desemna Asia sau Estul, din punct de vedere geografic, moral, cultural. În Europa se putea vorbi de o personalitate orientală, de o atmosferă orientală, de o poveste orientală, de un despotism oriental sau de un mod de producție oriental, ceea ce era foarte clar. Marx a utilizat cuvântul, iar acum îl folosea Balfour; alegerea sa era justificată și nu mai necesita comentarii.

> Nu am nici un fel de atitudine de superioritate. Dar întreb [pe Robertson și pe oricine altcineva]... care are o idee cât de vagă despre istorie, dacă vor privi în față lucrurile cu care trebuie să se confrunte un om de stat britanic atunci când se află într-o poziție de supremație asupra unor mari rase, cum ar fi locuitorii Egiptului și ai țărilor din Est. Cunoaștem civilizația Egiptului mai bine decât civilizația oricărei alte țări. Îi cunoaștem istoria, o cunoaștem îndeaproape. Ea merge în urmă mult mai departe decât scurta istorie a rasei noastre, care se pierde în preistorie la ora când civilizația egipteană trecuse deja de perioada de înflorire. Uitați-vă la toate țările orientale. Nu vorbiți de superioritate sau de inferioritate.

Două mari teme domină observațiile sale de aici și din ceea ce va urma: cunoașterea și puterea, temele lui Bacon. Cum Balfour justifică necesitatea ocupației britanice în Egipt, supremația, în concepția lui, e asociată cu cunoașterea „de către noi" a Egiptului și nu, în principal, cu puterea militară sau economică. Cunoașterea

înseamnă, pentru Balfour, examinarea unei civilizații de la origini până în epoca de înflorire și până la declin, însemnând, desigur, și *a fi capabil să faci acest lucru.* Cunoașterea semnifică ridicarea deasupra imediatului, dincolo de sine, spre ceea ce e străin și îndepărtat. Obiectul unei asemenea cunoașteri este în mod inerent vulnerabil la analiză; el e un „fapt" care, dacă se dezvoltă, se schimbă sau se transformă așa cum o fac frecvent civilizațiile, e totuși, în mod fundamental și chiar ontologic, stabil. A cunoaște un asemenea obiect înseamnă a-l domina, a avea autoritate asupra lui. Iar aici autoritatea înseamnă pentru „noi" negarea autonomiei „sale" – a țării orientale – din moment ce o cunoaștem și ea există, într-un anumit sens, *așa* cum o știm noi. Cunoașterea britanică a Egiptului *este* Egiptul însuși pentru Balfour, iar responsabilitatea cunoașterii face ca probleme precum inferioritatea și superioritatea să pară neînsemnate. Balfour nu neagă nicăieri superioritatea britanică și inferioritatea egipteană; le ia ca atare, descriind consecințele cunoașterii.

> Mai întâi, priviți datele problemei. Națiunile occidentale, de îndată ce apar în istorie, încep să demonstreze capacități de autoguvernare... având propriile merite... Puteți căuta în întreaga istorie a orientalilor din ceea ce se cheamă, în general, Est, și nu veți găsi niciodată urme de autoguvernare. Toate marile lor secole – care au fost într-adevăr mari – au trecut sub despotisme, sub guvernări absolutiste. Toate marile lor contribuții la civilizație – care au fost într-adevăr mari – s-au înfăptuit sub această formă de guvernământ. Cuceritorii au urmat altor cuceritori, o dominație a urmat alteia, dar niciodată, în toate răsturnările de destin, nu ați putut vedea nici măcar una dintre aceste națiuni instaurând, prin propriile puteri, ceea ce numim, din punct de vedere occidental, autoguvernarea. Asta e realitatea. Nu e vorba de superioritate și inferioritate. Presupun că un adevărat înțelept oriental ar spune că guvernarea pe care ne-am asumat-o în Egipt și oriunde altundeva nu e un subiect demn de un filosof, ci este treaba murdară, inferioară, de a presta munca necesară.

Pentru că faptele acestea sunt fapte, Balfour trebuie să treacă la următoarea parte a argumentației sale.

> Este un lucru bun pentru aceste mari națiuni – admit că sunt mari – ca o asemenea guvernare absolutistă să fie exercitată de noi? Cred că da. Cred că experiența arată că sub această guvernare le-a fost mult mai bine decât în toată istoria lor de până atunci, ceea ce reprezintă un câștig nu numai pentru ei, ci, fără îndoială, și pentru întregul Occident civilizat... Ne aflăm în Egipt nu doar de dragul egiptenilor, deși suntem acolo de dragul lor; suntem acolo și de dragul Europei în general.

Balfour nu aduce nici o dovadă că egiptenii și „rasele cu care avem de a face" ar aprecia sau chiar ar înțelege binele ce li se face prin ocupația colonială. Totuși, Balfour nu se gândește să-l lase pe egiptean să vorbească pentru sine, deoarece se presupune că orice egiptean care vorbește e mai probabil să fie „agitatorul [ce] vrea să creeze dificultăți" decât băștinașul cel bun ce trece cu vederea „dificultățile" dominației străine. Și astfel, rezolvând problemele etice, Balfour se ocupă, în sfârșit, de cele practice. „Dacă este treaba noastră să guvernăm, cu sau fără recunoștință, cu sau fără amintirea reală și adevărată a tuturor greutăților din care am scos populația [nicidecum Balfour nu sugerează că pierderea sau cel puțin amânarea la nesfârșit a independenței Egiptului face parte din aceste greutăți] și fără imaginea vie a tuturor avantajelor pe care le-am oferit, dacă asta este deci datoria noastră, cum trebuie ea îndeplinită?" Anglia exportă „în aceste țări tot ce are mai bun". Administratori lipsiți de egoism își fac datoria „în mijlocul a zeci de mii de oameni aparținând unei credințe diferite, unei rase diferite, unei discipline și unor condiții de viață diferite". Ceea ce face posibilă munca lor de guvernare e sentimentul că acasă sunt sprijiniți de un guvern care îi aprobă. Totuși,

> în mod categoric, populațiile băștinașe au sentimentul instinctiv că aceia cu care trebuie să aibă de-a face nu au în spatele lor puterea, autoritatea, înțelegerea, sprijinul total și generos al țării care i-a trimis

> acolo, populațiile acestea își pierd întregul simț al ordinii, ce stă la baza civilizației lor, tot la fel cum funcționarii noștri își pierd întregul simț al puterii și autorității, ce stă la baza a tot ce pot face ei în beneficiul celor în mijlocul cărora au fost trimiși.

Logica lui Balfour este interesantă, mai ales pentru că se află în concordanță cu premisele întregului său discurs. Anglia cunoaște Egiptul; Egiptul este ceea ce știe Anglia despre el; Anglia știe că Egiptul nu se poate autoguverna; Anglia confirmă acest lucru ocupând Egiptul; pentru egipteni, Egiptul e ceea ce Anglia a ocupat și acum guvernează; ocupația străină devine astfel „chiar baza" civilizației egiptene contemporane; Egiptul cere, chiar cu insistență, ocupația britanică. Dar dacă legătura intimă dintre guvernanți și guvernații din Egipt este tulburată acasă de îndoielile Parlamentului, atunci „autoritatea a ceea ce... e rasa dominantă – și trebuie să rămână rasa dominantă – a fost subminată". Nu suferă doar prestigiul englezilor; „este zadarnic, pentru o mână de oficiali britanici – dotați-i cu ce vreți, dați-le toate calitățile și tot geniul – este imposibil pentru ei să îndeplinească sarcina importantă pe care nu doar noi, ci lumea civilizată, le-a impus-o în Egipt"[1].

Ca demers retoric, cuvântarea lui Balfour este semnificativă pentru modul cum joacă el rolul unei varietăți de personaje și le reprezintă. Aceste personaje sunt, desigur, „englezii", pentru care se utilizează pronumele „noi" cu întreaga importanță a unui om distins și puternic, ce se simte a fi reprezentantul a tot ce există mai bun în istoria națiunii sale. Balfour poate vorbi și în numele lumii civilizate, al Occidentului, cât și în cel al grupului relativ mic de oficiali coloniști din Egipt. Dacă nu vorbește direct în numele orientalilor este pentru că, la urma urmei, ei vorbesc o altă limbă; totuși, el știe cum se simt ei pentru că le cunoaște istoria, încrederea în cei ca el și speranțele. Cu toate acestea, vorbește într-adevăr în numele lor în sensul că ceea ce ar putea ei să aibă de spus, dacă ar fi întrebați și dacă ar fi în stare să răspundă, ar confirma oarecum în zadar ceea ce este deja evident: că sunt o rasă dominată de

o altă rasă care-i cunoaște și știe ce e bine pentru ei, mai bine decât s-ar putea cunoaște singuri. Marile lor momente au fost în trecut; sunt utili în lumea modernă doar pentru că noile imperii puternice i-au scos efectiv din nefericirea decăderii lor și i-au repus în drepturi, transformându-i în locuitori ai unor colonii productive.

Egiptul în special a constituit un asemenea caz, iar Balfour a fost perfect conștient de câtă dreptate avea să vorbească, în calitate de membru al parlamentului țării sale, în numele Angliei, al Occidentului, al civilizației apusene, despre Egiptul modern. Pentru că Egiptul era doar o altă colonie: el era justificarea imperialismului occidental; a fost, până la anexarea sa de către Anglia, un exemplu aproape academic de înapoiere orientală; avea să devină triumful cunoașterii și al puterii britanice. Între 1882, anul când Anglia a ocupat Egiptul și a pus capăt revoltei naționaliste a colonelului Arabi, și 1907, reprezentantul Angliei în Egipt, stăpânul Egiptului, a fost Evelyn Baring (cunoscut și ca „Over-baring"*), lord Cromer. În 30 iulie 1907, Balfour a fost cel care, în Camera Comunelor, a sprijinit proiectul de a-i acorda lui Cromer un premiu de pensionare de cincizeci de mii de lire sterline, drept răsplată pentru ceea ce a făcut în Egipt. Cromer *a făurit* Egiptul, a spus Balfour:

> Pe tot ce a pus mâna a dus la bun sfârșit... Serviciile lordului Cromer în ultimul sfert de secol au ridicat Egiptul de la cel mai scăzut nivel de degradare socială și economică la standardul altor națiuni orientale, de care se distinge, cred eu, prin prosperitate financiară și morală.[2]

Cum se măsura prosperitatea morală a Egiptului, Balfour nu s-a aventurat să spună. Exporturile britanice către Egipt le egalau pe cele către întreaga Africă; aceasta indica sigur o anumită prosperitate financiară, pentru Egipt și pentru Anglia (deși inegal) împreună. Dar ceea ce a contat cu adevărat a fost tutela occidentală,

* Englezescul *overbear* înseamnă „a domina", „a supune" (n. red.).

neîntreruptă și totală, asupra unei țări orientale, de la savanții, misionarii, oamenii de afaceri, soldații și profesorii care au pregătit și apoi au implementat ocupația, până la înalții funcționari, precum Cromer și Balfour, care s-au văzut în situația de a asigura, a dirija și uneori chiar de a impune ridicarea Egiptului de la nepăsarea orientală la eminența lui singulară din prezent.

Dacă succesul britanic în Egipt era atât de mare pe cât spunea Balfour, el nu a fost nicidecum un succes inexplicabil sau irațional. Chestiunile egiptene erau controlate conform unei teorii generale exprimate atât de Balfour în notele sale despre civilizația orientală, cât și de Cromer în rezolvarea problemelor de zi cu zi din Egipt. Cel mai important lucru legat de această teorie în prima decadă a secolului XX a fost că ea funcționa și funcționa extraordinar de bine. Argumentația, redusă la forma sa cea mai simplă, era clară, precisă, ușor de înțeles. Există occidentali și există orientali. Primii domină, ceilalți trebuie să fie dominați, ceea ce de obicei înseamnă că li se ocupă țara, că afacerile interne le sunt strict controlate, că sângele și comorile sunt puse la dispoziția uneia sau alteia dintre puterile vestice. Faptul că Balfour și Cromer, după cum vom vedea în continuare, au reușit să reducă omenirea la asemenea esențe culturale și rasiale nemiloase nu a constituit deloc un semn al cruzimii lor. A fost mai degrabă un indiciu al gradului de perfecțiune atins de o doctrină generală la ora la care ei o aplicau – perfecțiune în funcționare și eficiență.

Spre deosebire de Balfour, ale cărui teorii privind orientalii pretindeau a viza universalitatea, Cromer vorbea despre orientali în mod specific ca despre ceea ce a condus sau a trebuit să înfrunte, mai întâi în India, apoi timp de 25 de ani în Egipt, perioadă în care a devenit consul general suprem în Imperiul Britanic. „Orientalii" lui Balfour sunt „rasele dominate" ale lui Cromer, din care a făcut subiectul unui lung eseu publicat în *Edinburgh Review* în ianuarie 1908. Încă o dată, cunoașterea raselor dominate sau a orientalilor este ceea ce ușurează și face profitabilă conducerea lor;

cunoașterea dă putere, mai multă putere cere mai multă cunoaștere și așa mai departe, într-o dialectică tot mai profitabilă a informației și controlului. Teoria lui Cromer este că Imperiul Britanic nu se va dizolva dacă lucruri precum militarismul și egotismul comercial de acasă și „instituțiile libere" din colonii (în contrast cu guvernarea britanică „conform Codului moralității creștine") sunt ținute sub control. Căci dacă, după părerea lui Cromer, logica este ceva „a cărui existență orientalul e dispus s-o ignore cu totul", metoda potrivită de conducere nu este să i se impună măsuri ultraștiințifice sau să fie forțat fizic să accepte logica. E mai degrabă înțelegerea limitelor sale și „efortul de a găsi, în mulțumirea rasei dominate, o relație mai valoroasă și, se poate spera, mai puternică, între guvernanți și guvernați". În spatele acestei pacificări a rasei dominate se ascunde puterea imperială, mai eficientă prin înțelegerea sa profundă și aplicarea sa puțin frecventă decât prin soldații săi, perceptorii brutali sau forța sa nestăpânită. Pe scurt, imperiul trebuie să fie înțelept, trebuie să-și tempereze lăcomia prin lipsă de egoism și nerăbdarea prin disciplină flexibilă.

> Ca să fiu mai explicit, ce se urmărește atunci când se spune că spiritul comercial trebuie ținut sub control este că, având de-a face cu indieni sau egipteni, cu șilukși sau zuluși, prima problemă e să analizezi ce cred acești oameni, care sunt toți, din punct de vedere național, mai mult sau mai puțin *in statu pupillari*, că slujește mai bine intereselor lor, deși acesta reprezintă un subiect ce merită o atenție deosebită. Dar este esențial ca fiecare hotărâre specială să fie luată mai ales cu referire la ceea ce, în lumina cunoașterii și a experienței occidentale, moderată de condițiile locale, considerăm noi, în mod conștient, că este cel mai bine pentru rasa dominată, fără referire la nici un avantaj real sau presupus ce ar putea reveni Angliei ca națiune sau – ceea ce e cazul mai frecvent – la interesele speciale reprezentate de una sau mai multe clase influente de britanici. Dacă națiunea engleză ca întreg reține în mod constant acest principiu și insistă cu hotărâre în privința aplicării sale, deși nu putem crea

> niciodată un patriotism asemănător celui bazat pe afinitate de rasă sau pe comunitate de limbă, am putea, probabil, făuri un gen de loialitate cosmopolită, fondată pe respectul acordat întotdeauna talentelor superioare și comportamentului lipsit de egoism, și pe recunoștința pentru favorurile oferite și pentru cele care vor urma. Se poate spera atunci, în orice caz, că egipteanul va ezita înainte de a-și lega soarta de cea a unui viitor Arabi... Chiar și sălbaticul din centrul Africii poate învăța eventual să închine un imn pentru Astraea Redux, reprezentată de oficialul britanic, care îi refuză ginul, dar îi oferă dreptate. Mai mult decât atât, comerțul va avea de câștigat.[3]

Câtă „atenție deosebită" trebuie să acorde conducătorul propunerilor venite din partea rasei dominate s-a văzut în opoziția hotărâtă a lui Cromer față de naționalismul egiptean. Instituții indigene libere, absența ocupației străine, suveranitate națională: aceste pretenții deloc surprinzătoare au fost constant respinse de Cromer, care a afirmat fără ambiguitate că „adevăratul viitor al Egiptului... se află nu în direcția unui naționalism îngust, care va cuprinde doar egiptenii băștinași... ci mai degrabă în cea a unui cosmopolitism lărgit"[4]. Rasele dominate nu au capacitatea înnăscută de a ști ce e bine pentru ele. Majoritatea erau rase orientale, cu care Cromer era familiarizat, deoarece avea experiența din India și Egipt. Unul dintre aspectele legate de orientali, convenabile pentru Cromer, era faptul că a-i conduce, deși împrejurările pot fi ușor diferite pe ici, pe colo, însemna cam peste tot aproape același lucru.[5] Aceasta pentru că, desigur, orientalii erau cam peste tot aproape aceiași.

Abordăm acum, în sfârșit, fondul, dezvoltat în timp, al cunoașterii esențiale, atât academice, cât și practice, moștenite de Cromer și Balfour de la un secol de orientalism occidental modern: cunoștințe despre orientali și cunoașterea orientalilor, a rasei, caracterului, culturii, istoriei, tradițiilor, societății și posibilităților lor. Această cunoaștere era eficientă: Cromer credea că a pus-o în aplicare în guvernarea Egiptului. În plus, era cunoaștere testată și

constantă, deoarece „orientalii", în realitate, constituiau o esență platonică, pe care orice orientalist (sau conducător al orientalilor) o putea examina, înțelege și expune. Astfel, în capitolul 34 din lucrarea sa în două volume *Modern Egypt*, magistrală prezentare a experienței și a realizărilor sale, Cromer propune un fel de canon personal al înțelepciunii orientaliste:

> Sir Alfred Lyall mi-a spus odată: „Acuratețea e incompatibilă cu spiritul oriental. Fiecare anglo-indian trebuie să rețină această maximă." Lipsa de acuratețe, care degenerează ușor în falsitate, constituie, de fapt, principala caracteristică a spiritului oriental.
>
> Europeanul are o judecată solidă, afirmațiile sale sunt lipsite de ambiguitate, el fiind un logician prin natura sa, chiar dacă nu a studiat logica; tot prin natură este sceptic și cere dovezi înainte de a accepta adevărul oricărei afirmații; inteligența sa educată funcționează ca un mecanism. Spiritul orientalului, pe de altă parte, la fel ca străzile sale pitorești, e cu desăvârșire lipsit de simetrie. Raționamentele sale sunt dintre cele mai incoerente. Deși vechii arabi și-au însușit într-un grad ceva mai mare știința dialecticii, descendenții lor au deficiențe serioase în facultatea lor logică. Sunt adesea incapabili să tragă cele mai evidente concluzii din orice premise clare, al căror adevăr îl pot admite. Încearcă să scoți de la orice egiptean obișnuit o afirmație simplă. Explicația va fi, în general, lungă și lipsită de luciditate. Se va contrazice probabil de mai multe ori înainte de a-și încheia relatarea. Va claca adesea în cazul celui mai inofensiv interogatoriu.

Orientalii sau arabii sunt caracterizați, în continuare, ca fiind creduli, „lipsiți de energie și inițiativă", înclinați spre „lingușiri grosolane", intrigi, șiretenie și cruzime față de animale; orientalii nu pot merge nici pe drum, nici pe trotuar (mintea lor dezordonată nu poate înțelege ceea ce europeanul inteligent percepe imediat: drumurile și trotuarele sunt făcute să mergi pe ele); orientalii sunt mincinoși inveterați, „letargici și suspicioși", opuși în toate clarității, francheței și nobleței rasei anglo-saxone.[6]

Cromer nu face nici un efort să ascundă faptul că, pentru el, orientalii au fost întotdeauna doar materialul uman pe care l-a guvernat în coloniile britanice. „Deoarece sunt numai un diplomat și administrator, al cărui subiect de studiu este și omul, dar din punctul de vedere al guvernării sale", spune Cromer, „mă mulțumesc să observ faptul că, într-un fel sau altul, orientalul acționează, vorbește și gândește, în general, exact invers decât europeanul."[7] Părerile lui Cromer se bazează, în parte, pe observația directă, deși se referă pe alocuri la autoritățile orientaliste ortodoxe (în particular la Ernest Renan și Constantin de Volney) pentru a-și susține afirmațiile. Pe acești orientaliști cu autoritate se bazează și atunci când explică de ce sunt orientalii așa cum sunt. Nu are nici o îndoială că *orice* cunoaștere a orientalului îi va confirma părerile, care, judecând după descrierea făcută egipteanului ce clachează la interogatoriu, consideră orientalul vinovat. Crima era că orientalul e oriental, ceea ce indică foarte clar cât de larg acceptată era o asemenea tautologie, încât putea fi scrisă fără a se face apel la logica sau la simetria de spirit europeană. Astfel, orice deviere de la ceea ce era considerat normă a comportării orientale era caracterizată drept nefirească; ultimul raport anual al lui Cromer din Egipt proclama, în consecință, naționalismul egiptean ca fiind o „idee complet inedită" și „o plantă exotică mai degrabă decât indigenă".[8]

Am greși, cred, dacă am subestima rezervorul de cunoștințe acreditate, codul ortodoxiei orientaliste, la care se referă pretutindeni Cromer și Balfour în scrierile și în politica lor publică. A spune pur și simplu că orientalismul a fost o raționalizare a guvernării coloniale înseamnă a ignora în ce măsură guvernarea colonială a fost justificată în avans de orientalism, mai degrabă decât ulterior. Oamenii au împărțit întotdeauna lumea în regiuni, distincte în mod real sau imaginar una de alta. Demarcația absolută dintre Est și Vest, pe care Balfour și Cromer o acceptă cu atâta împăcare, s-a construit în ani, chiar în secole. Au existat,

desigur, nenumărate călătorii soldate cu descoperiri; au existat contacte prin intermediul comerțului și al războiului. Dar mai mult, începând cu mijlocul secolului al XVIII-lea, au existat două elemente principale în relația dintre Est și Vest. Unul a fost sporirea cunoștințelor sistematice ale europenilor despre Orient, ca urmare a extinderii coloniilor, ca și a interesului larg pentru ceea ce era străin și neobișnuit, exploatate de științele în dezvoltare precum etnologia, anatomia comparată, filologia și istoria; în plus, acestor cunoștințe sistematice li s-a adăugat o producție literară considerabilă, datorată romancierilor, poeților, traducătorilor și călătorilor talentați. Cealaltă trăsătură a relațiilor dintre Orient și Europa a fost faptul că Europa s-a aflat mereu pe o poziție de forță, ca să nu spunem de dominație. Nu există nici o modalitate de a exprima acest lucru eufemistic. E adevărat că relația dintre cei puternici și cei slabi putea fi deghizată sau moderată, ca atunci când Balfour a recunoscut că civilizațiile orientale „sunt mari". Dar relația esențială, pe tărâm politic, cultural și chiar religios, a fost considerată – în Vest, care ne interesează aici – o relație între un partener puternic și unul slab.

Pentru a exprima această relație au fost utilizați numeroși termeni: Balfour și Cromer, tipic, au folosit mai mulți. Orientalul e irațional, depravat (căzut), infantil, „diferit"; astfel, europeanul e rațional, virtuos, matur, „normal". Dar modalitatea de a însufleți relația a fost peste tot sublinierea faptului că orientalul a trăit într-o lume a sa, diferită, dar riguros organizată, o lume cu propriile-i granițe naționale, culturale și epistemologice și cu propriile-i principii de coerență internă. Totuși, ceea ce a dat lumii orientale inteligibilitate și identitate nu a fost rezultatul eforturilor orientalului, ci mai degrabă întreaga serie complexă de manipulări inteligente prin care Orientul a fost identificat de către Vest. Astfel, cele două trăsături ale relației culturale pe care le-am discutat se întâlnesc. Cunoașterea Orientului, fiind produsă de putere, *creează* într-un fel Orientul, orientalul și lumea lui. În limbajul lui Cromer și

Balfour, orientalul e prezentat ca fiind ceva ce este judecat (precum într-un tribunal), ceva ce se studiază și se descrie (ca într-o programă școlară), ceva ce se disciplinează (ca într-o școală sau închisoare), ceva ce se ilustrează (ca într-un manual de zoologie). Problema este că, în fiecare din aceste cazuri, orientalul e *închis* între niște cadre dominante și *reprezentat* prin acestea. De unde provine totul?

Puterea culturală nu este ceva despre care se poate discuta cu ușurință, iar unul dintre scopurile cărții de față e ilustrarea, analiza și reflecția asupra orientalismului, ca o exercitare a puterii culturale. Cu alte cuvinte, e mai bine să nu riscăm generalizări despre o noțiune atât de vagă și totuși atât de importantă ca puterea culturală înainte de a analiza un material cât mai bogat. Dar, la început, se poate spune că, în ceea ce privește Occidentul în secolele al XIX-lea și XX, s-a făcut presupunerea că Orientul și tot ce însemna el a fost, dacă nu în mod evident inferior Vestului, măcar în căutarea unui studiu corectiv făcut de acesta. Orientul era considerat ca închis între limitele sălii de clasă, ale tribunalului, ale închisorii, ale manualului ilustrat. Atunci, orientalismul reprezintă cunoștințele despre Orient, care plasează realitățile orientale în clasă, tribunal, închisoare sau manual, în vederea analizei, studierii, judecării, disciplinării sau guvernării.

În primii ani ai secolului XX, oameni ca Balfour și Cromer au putut spune ce au spus, în felul în care au spus, deoarece o tradiție a orientalismului, anterioară secolului al XIX-lea, le-a oferit un vocabular, imagini, retorică și cifre cu care s-o spună. Totuși, orientalismul s-a fortificat și a fost fortificat prin certitudinea faptului că Europa sau Occidentul a condus literalmente cea mai mare parte a suprafeței pământului. Perioada de imens progres al instituțiilor și al conținutului orientalismului coincide exact cu perioada de expansiune europeană fără egal; din 1815 până în 1914, dominația colonială europeană directă a crescut de la aproximativ 35% din suprafața pământului la circa 85%[9]. Toate continentele au fost

afectate, dar nici unul mai mult decât Africa și Asia. Cele două mari imperii au fost cel britanic și cel francez; aliați și parteneri în unele privințe, au fost rivali ostili în altele. În Orient, de la țărmurile estice ale Mediteranei până în Indochina și Malaya, posesiunile lor coloniale și sferele imperiale de influență erau alăturate, uneori coincideau, adesea s-au purtat lupte pentru ele. Dar Orientul Apropiat, teritoriile Estului Apropiat arab, unde islamul trebuia să definească trăsăturile culturale și rasiale, a fost locul unde britanicii și francezii s-au întâlnit unii cu alții și cu „Orientul", cu cea mai mare intensitate, familiaritate și complexitate. Pentru o lungă perioadă din secolul al XIX-lea, așa cum spunea lordul Salisbury în 1881, părerea lor comună despre Orient era complicat de problematică: „Atunci când ai un... aliat fidel, înclinat să se amestece într-o țară care te interesează foarte mult, ai trei alternative. Poți renunța, sau monopoliza, sau împărți. Renunțarea ar fi însemnat ca Franța, prin poziția sa, să blocheze drumul nostru spre India. Monopolizarea ar fi fost aproape un risc de război. Așa că am ales soluția împărțirii."[10]

Și într-adevăr au împărțit, așa cum vom analiza în continuare. Ce au împărțit nu a fost totuși doar pământ sau profit sau guvernare, ci genul de putere intelectuală pe care l-am numit orientalism. Într-un anumit sens, orientalismul era o bibliotecă sau o arhivă de informații deținute în comun și, în unele aspecte, în mod unanim. Ceea ce ținea laolaltă arhiva era o familie de idei[11] și un set unificator de valori, dovedite în multe feluri a fi eficiente. Aceste idei explicau comportamentul orientalilor, le asigurau o mentalitate, o genealogie, o atmosferă și, cel mai important, permiteau europenilor să-i trateze și să-i considere pe orientali ca pe un fenomen cu caracteristici obișnuite. Dar, ca orice set de idei durabile, noțiunile orientaliste i-au influențat pe oamenii numiți orientali, ca și pe cei numiți occidentali, europeni sau vestici; pe scurt, orientalismul e mai bine perceput ca un set de constrângeri și limitări impuse gândirii decât ca o simplă doctrină pozitivă.

Dacă esența orientalismului este distincția de neînlăturat între superioritatea Vestului și inferioritatea Orientului, atunci trebuie să ne pregătim să observăm modul cum orientalismul, în dezvoltarea sa istorică, a adâncit și chiar a intensificat distincția. În secolul al XIX-lea, când a devenit o practică obișnuită ca Marea Britanie să-și retragă funcționarii din India și de oriunde altundeva odată ce au împlinit 55 de ani, s-a atins o nouă rafinare a orientalismului; nici unui oriental nu-i era permis să vadă un occidental îmbătrânind și decăzând, tot la fel cum nici un occidental nu trebuia să se vadă, în ochii rasei dominate, altfel decât ca un tânăr rajah viguros, rațional, veșnic ager.[12]

Ideile orientaliste au luat diferite forme în secolele al XIX-lea și XX. În primul rând, în Europa exista o vastă literatură despre Orient, moștenită de la trecutul european. Ceea ce este caracteristic sfârșitului de secol XVIII și începutului de secol XIX, când studiul de față presupune că a început orientalismul modern, e faptul că a avut loc o renaștere orientală, așa cum spunea Edgar Quinet[13]. Dintr-odată, multor gânditori, politicieni și artiști li s-a părut că a apărut o nouă conștiință a Orientului, din China până la Mediterana. Această conștiință era, în parte, rezultatul unor texte orientale, recent descoperite și traduse, în limbi precum sanscrita, zend și araba; era și rezultatul unei relații nou percepute între Orient și Occident. Pentru scopurile acestei lucrări, nota dominantă a relației dintre Orientul Apropiat și Europa a fost stabilită prin invazia napoleoniană a Egiptului din 1798, invazie ce a constituit, în multe feluri, însuși modelul unei aproprieri cu adevărat științifice a unei culturi de către alta, evident mai puternică. Căci, odată cu ocuparea Egiptului de Napoleon, au fost declanșate anumite procese între Est și Vest, care domină încă perspectivele noastre culturale și politice contemporane. Iar expediția napoleoniană, cu marele său monument colectiv de erudiție, *Description de l'Égypte*, a oferit o scenă sau un cadru pentru orientalism, deoarece Egiptul și, ulterior, celelalte teritorii islamice au fost considerate provincia

vie, laboratorul, teatrul cunoștințelor occidentale efective despre Orient. Voi reveni mai târziu asupra aventurii napoleoniene.

Cu experiențe precum cea a lui Napoleon, Orientul, ca o sumă de cunoștințe în Vest, s-a modernizat și aceasta este o a doua formă în care a existat orientalismul în secolele XIX-XX. De la începutul perioadei pe care o voi examina, s-a remarcat peste tot la orientaliști ambiția de a-și formula în termeni moderni descoperirile, experiențele și analizele, de a pune ideile despre Orient în legătură strânsă cu realitățile moderne. Cercetările lingvistice ale lui Renan asupra limbilor semitice din 1848, de exemplu, au fost exprimate într-un stil care a recurs în mare măsură, pentru a-și baza autoritatea, la gramaticile comparate contemporane, la anatomia comparată și la teoria raselor; acestea au conferit prestigiu orientalismului său și – reversul medaliei – au făcut orientalismul vulnerabil, așa cum a fost mereu începând de atunci, la mode, ca și la curentele de gândire cu influență semnificativă din Vest. Orientalismul a fost supus imperialismului, pozitivismului, utopismului, istoricismului, darwinismului, rasismului, freudismului, marxismului, spenglerismului. Dar orientalismul, ca multe științe naturale și sociale, a avut „paradigme" de cercetare, și-a avut propriile societăți erudite, propria instituție. În secolul al XIX-lea, prestigiul domeniului a crescut enorm, la fel ca și reputația și influența unor instituții precum Société asiatique, Royal Asiatic Society, Deutsche Morgenländische Gesellschaft și American Oriental Society. Odată cu dezvoltarea acestor societăți, a crescut, în întreaga Europă, și numărul catedrelor de studii orientale; ca urmare, s-au înmulțit și mijloacele de răspândire a orientalismului. Periodicele orientaliste, începând cu *Fundgraben des Orients* (1809), au sporit cantitatea de cunoștințe ca și numărul de specialități.

Totuși, foarte puține asemenea activități și instituții au existat și s-au dezvoltat liber, pentru că, în a treia sa formă, orientalismul a impus anumite limite gândirii despre Orient. Chiar și scriitorii cei mai dotați cu imaginație, ca Flaubert, Nerval și Scott, au fost

reținuți în privința a ceea ce puteau experimenta sau spune despre Orient. Căci orientalismul era, în ultimă instanță, o viziune politică asupra realității, a cărei structură a promovat diferența dintre familiar (Europa, Vestul, „noi") și străin (Orientul, Estul, „ei"). Această viziune, într-un anumit sens, a creat, apoi a servit cele două lumi astfel concepute. Orientalii trăiau în lumea lor, „noi" trăiam într-a noastră. Viziunea și realitatea materială se sprijineau și se ajutau reciproc. O anumită libertate de comunicare a constituit întotdeauna privilegiul occidentalului; deoarece cultura sa era cea mai puternică, el putea înțelege, înfrunta și da formă și semnificație marelui mister asiatic, așa cum l-a numit odată Disraeli. Totuși, ceea ce cred eu că a fost trecut anterior cu vederea este vocabularul restrâns al unui asemenea privilegiu și limitele comparative ale unei asemenea viziuni. Argumentația mea presupune că realitatea orientalistă e antiumană și persistentă. Domeniul său, la fel ca și instituțiile și influența sa atotpătrunzătoare, durează și astăzi.

Dar cum a funcționat și funcționează orientalismul? Cum poate fi descris ca un fenomen istoric, un mod de gândire, o problemă contemporană și o realitate materială, în același timp? Să revenim la Cromer, un tehnician desăvârșit al imperiului, dar și un beneficiar al orientalismului. El ne poate da un răspuns rudimentar. În eseul *The Government of Subject Races*, el se confruntă cu problema modului în care Marea Britanie, o națiune de indivizi, va administra un imperiu vast pe baza unor principii centrale. El compară „agentul local", care este un specialist în problemele băștinașilor, având în același timp o individualitate anglo-saxonă, cu autoritatea centrală de acasă, de la Londra. Primul poate „trata subiecte de interes local într-un mod calculat să știrbească sau chiar să pună în pericol interesele imperiale. Autoritatea centrală se află în situația de a prevedea orice pericol ce-ar decurge din această cauză". De ce? Pentru că autoritatea centrală poate „asigura funcționarea armonioasă a diferitelor părți ale mașinii" și „trebuie să se străduiască, pe cât posibil, să creeze condițiile necesare guvernării

coloniei"[14]. Limbajul e vag și neatrăgător, dar sensul nu este greu de înțeles. Cromer vede un centru al puterii în Occident și, radiind de aici către Est, o uriașă mașină atotcuprinzătoare, care să sprijine autoritatea centrală, dar să fie condusă de ea. Ceea ce componentele mașinii îi furnizează din Est – material uman, bogății, cunoștințe – e prelucrat de aceasta, apoi transformat în și mai multă putere. Specialistul convertește imediat materia orientală simplă în substanță utilă: orientalul devine, de exemplu, o rasă dominată, un exemplu de mentalitate „orientală", totul în scopul consolidării „autorității" de acasă. „Interesele locale" sunt interese orientaliste speciale, „autoritatea centrală" e interesul general al societății imperiale ca întreg. Ceea ce vede Cromer destul de clar este administrarea cunoștințelor de către societate, faptul că acestea – indiferent cât sunt de speciale – sunt controlate mai întâi de interesele locale ale unui specialist, apoi de interesele generale ale unui sistem social de autoritate. Relația între interesele locale și cele centrale e complicată, dar nicidecum nediscriminatorie.

În cazul lui Cromer ca administrator imperial, „adevăratul subiect de studiu este și omul", spune el. Când Pope a decretat că adevăratul subiect de studiu al omenirii este omul, el s-a referit la toți oamenii, inclusiv la „indianul cel sărac"; în timp ce exprimarea lui Cromer, „și omul", ne amintește că anumiți oameni, cum ar fi orientalii, pot fi aleși ca *adevărat* subiect de studiu. Studiul adevărat – în acest sens – al orientalilor este orientalismul, separat cu adevărat de alte forme de cunoaștere, dar în final util (căci e finit) pentru realitatea materială și socială, ce include întreaga cunoaștere din orice moment, ce susține cunoașterea, asigurându-i diferite întrebuințări. Se stabilește o ordine de suveranitate de la Est la Vest, un lanț imaginar al existenței, a cărui formă clară a fost exprimată odată de Kipling:

> Catârul, calul, elefantul sau boul se supune celui ce-l conduce, acesta se supune sergentului, sergentul locotenentului, locotenentul căpitanului,

căpitanul maiorului, maiorul colonelului, colonelul comandantului de brigadă, care conduce trei regimente, iar acesta generalului, care se supune Viceregelui, aflat în slujba împărătesei.[15]

Oricât de profund imaginar este acest monstruos lanț al supunerii, oricât de bine controlată este „funcționarea armonioasă" a lui Cromer, orientalismul poate exprima, de asemenea, puterea Vestului și slăbiciunea Orientului, așa cum e văzută de Occident. O asemenea putere și o asemenea slăbiciune sunt inerente orientalismului, ca și oricărei concepții ce împarte lumea în mari entități generale, care coexistă într-o stare de tensiune produsă de ceea ce se crede a fi diferență radicală.

Căci aceasta reprezintă principala problemă intelectuală ridicată de orientalism. Se poate împărți realitatea umană, pentru că realitatea umană pare într-adevăr a fi împărțită, în culturi, istorii, tradiții, societăți, chiar rase, clar diferite, și să supraviețuim consecințelor în mod uman? Prin a supraviețui consecințelor în mod uman înțeleg să mă întreb dacă există vreo cale de a evita ostilitatea exprimată de împărțirea oamenilor în „noi" (occidentalii) și „ei" (orientalii). Pentru că asemenea divizări sunt generalități a căror utilitate istorică și actuală a fost de a dirija importanța distincției între unii oamenii și alții, de obicei, către scopuri nu tocmai admirabile. Când se folosesc categorii precum oriental și occidental ca punct de plecare, dar și ca punct final, al analizei, cercetării, politicii de stat (așa cum au fost utilizate categoriile de către Balfour și Cromer), rezultatul este, de obicei, polarizarea distincției – orientalul devine mai oriental, occidentalul mai occidental – și limitarea contactului între culturi, tradiții și societăți diferite. Pe scurt, de la începuturile istoriei sale moderne și până în prezent, orientalismul, ca formă de gândire asupra străinilor, a demonstrat în mod tipic tendința regretabilă a oricărei cunoașteri bazate pe distincții rigide de genul „Est"/„Vest", și anume canalizarea gândirii într-un compartiment vestic sau unul estic. Întrucât această tendință se

manifestă chiar în centrul teoriei, practicii și valorilor orientaliste găsite în Vest, sensul puterii occidentale asupra Orientului e luat ca atare, având statut de adevăr științific.

Una sau două ilustrări contemporane pot clarifica perfect această observație. E firesc ca oamenii aflați la putere să evalueze din când în când lumea cu care trebuie să se confrunte. Balfour a făcut acest lucru în mod frecvent. A făcut-o și contemporanul nostru Henry Kissinger, arareori cu mai multă sinceritate decât în eseul *Domestic Structure and Foreign Policy*. Drama descrisă de el este reală, o dramă în care Statele Unite trebuie să-și stabilească comportamentul în lume sub presiunile forțelor interne, pe de o parte, și ale realităților externe, pe de altă parte. Doar din acest motiv, discursul lui Kissinger trebuie să realizeze o polaritate între Statele Unite și lume; în plus, desigur, el vorbește în mod conștient ca o voce autoritară în numele marii puteri vestice, a cărei istorie recentă și realitate prezentă au așezat-o în fața unei lumi care nu-i acceptă ușor puterea și dominația. Kissinger simte că Statele Unite pot trata mai ușor cu Occidentul industrial, dezvoltat decât cu lumea în curs de dezvoltare. Din nou, realitatea contemporană a relațiilor dintre Statele Unite și așa-numita lume a treia (care include China, Indochina, Orientul Apropiat, Africa și America Latină) constituie în mod evident un set de probleme spinoase, pe care nici măcar Kissinger nu le poate ascunde.

Metoda lui Kissinger în eseu funcționează în conformitate cu ceea ce lingviștii numesc opoziție binară, și anume el arată că există două stiluri în politica externă (cel profetic și cel politic), două tipuri de tehnici, două perioade etc. Atunci când, la încheierea părții istorice a argumentației sale, el ajunge față în față cu lumea contemporană, o împarte în două jumătăți, țările dezvoltate și cele în curs de dezvoltare. Prima jumătate, Vestul, „este profund dedicată ideii că lumea reală e exterioară observatorului, iar cunoașterea constă în înregistrarea și clasificarea informațiilor cât mai precis". Kissinger își susține teoria prin evocarea revoluției

newtoniene, care nu a avut loc în lumea în curs de dezvoltare: „Culturile ce au ratat impactul inițial al gândirii newtoniene au reținut concepția esențial prenewtoniană că lumea reală e aproape complet *internă* observatorului." Ca urmare, adaugă el, „realitatea empirică are, pentru multe dintre țările noi, o semnificație mult diferită de cea a Vestului, pentru că, într-un anumit sens, ele nu au trecut niciodată prin procesul descoperirii sale"[16].

Spre deosebire de Cromer, Kissinger nu trebuie să-l citeze pe Sir Alfred Lyall în legătură cu incapacitatea orientalului de a fi precis; observația pe care o face e suficient de incontestabilă pentru a necesita vreo validare specială. Noi ne-am avut revoluția newtoniană, ei nu. În calitate de gânditori, noi stăm mult mai bine decât ei. Perfect: până la urmă, liniile sunt trasate cam în același fel în care le-au trasat Balfour și Cromer. Totuși, între Kissinger și imperialiștii britanici au intervenit 60 de ani sau mai mulți. Numeroase războaie și revoluții au dovedit în mod concludent că stilul profetic prenewtonian, asociat de Kissinger atât cu țările în curs de dezvoltare, „lipsite de acuratețe", cât și cu Europa dinaintea Congresului de la Viena, nu este în totalitate lipsit de succes. Din nou, spre deosebire de Balfour și Cromer, Kissinger se simte obligat să respecte această perspectivă prenewtoniană, din moment ce „ea oferă o mare flexibilitate în ceea ce privește agitația revoluționară contemporană". Astfel, datoria oamenilor în lumea postnewtoniană (reală) este „să construiască o ordine internațională *înainte* ca o criză s-o impună ca pe o necesitate": cu alte cuvinte, *noi* trebuie să găsim o soluție prin care lumea în curs de dezvoltare să poată fi ținută sub control. Nu este acest lucru similar cu ideea lui Cromer despre o mașină ce lucrează armonios, concepută, în ultimă instanță, în beneficiul unei autorități centrale, care se opune lumii în curs de dezvoltare?

Kissinger se poate să nu fi știut ce tezaur de cunoștințe genealogice folosea atunci când împărțea lumea în concepții prenewtoniene și postnewtoniene asupra realității. Dar distincția sa este

identică cu cea ortodoxă, stabilită de orientaliști, care-i separă pe orientali de occidentali. Și, la fel ca distincția orientalismului, cea a lui Kissinger nu e lipsită de valoare, în ciuda aparentei neutralități a tonului ei. Astfel, cuvinte precum „profetic", „acuratețe", „intern", „realitate empirică" și „ordine" împânzesc descrierea sa, caracterizând fie calități atractive, familiare, dezirabile, fie defecte amenințătoare, bizare, dezordonate. Atât orientalistul tradițional, după cum vom vedea, cât și Kissinger consideră că diferența dintre culturi, în primul rând, creează un front de luptă care le separă și, în al doilea rând, invită Occidentul să-l conducă, să-l țină sub control și să-l guverneze (prin cunoștințe superioare și prin putere moderată) pe Celălalt. Cu ce efect și cu ce preț considerabil au fost menținute asemenea divizări militante, nu mai e nevoie să amintim.

Se poate da un alt exemplu care se aseamănă foarte clar – poate prea clar – cu analiza lui Kissinger. În numărul său din februarie 1972, *American Journal of Psychiatry* a publicat un eseu al lui Harold W. Glidden, identificat ca un fost membru al Serviciului de Informații și Investigații din cadrul Departamentului de Stat al Statelor Unite; titlul eseului (*The Arab World*), tonul său și conținutul au dovedit o înclinație a spiritului profund orientalistă. Astfel, într-o descriere psihologică de patru pagini, pe două coloane, a peste 100 de milioane de oameni, pe o perioadă de 1300 de ani, Glidden citează patru surse ale concepției sale: o carte recentă despre Tripoli, un număr al ziarului egiptean *Al-Ahram*, periodicul *Oriente Moderno* și o carte de Majid Khadduri, un bine-cunoscut orientalist. Articolul în sine pretinde că dezvăluie „mecanismul interior al comportamentului arab", care, din punctul *nostru* de vedere, e „aberant", dar care, pentru arabi, e „normal". După acest început fericit, ni se spune că arabii pun accentul pe conformism, că trăiesc într-o cultură a rușinii, al cărei „sistem de prestigiu" înseamnă abilitatea de a atrage adepți și clienți (ca într-un aparteu ni se spune că „societatea arabă este și a fost întotdeauna bazată pe un sistem

de relații client-patron"); ni se mai spune că arabii pot trăi doar în situații de conflict, că prestigiul se bazează doar pe abilitatea de a-i domina pe alții, că o cultură a rușinii – și deci islamul însuși – își face o virtute din răzbunare (aici Glidden citează triumfător numărul din 29 iunie 1970 al ziarului *Ahram* pentru a arăta că „în 1969 [în Egipt] în 1.070 de cazuri de crime în care autorii erau arestați, s-a constatat că 20% dintre crime au fost săvârșite din dorința de a spăla o rușine, 30% din dorința de a îndrepta un rău real sau imaginar și 31% din dorința unei răzbunări sângeroase"); ni se mai spune că, dacă, dintr-un punct de vedere occidental, „singurul lucru rațional este ca arabii să facă pace... pentru arabi, situația nu e guvernată de acest tip de logică, deoarece obiectivitatea nu reprezintă o valoare în sistemul arab".

Glidden continuă cu și mai mult entuziasm: „este un lucru notabil că, în timp ce sistemul arab de valori cere o solidaritate absolută în cadrul grupului, el încurajează între membrii săi și un fel de rivalitate, care ajunge să distrugă tocmai acea solidaritate"; în societatea arabă doar „succesul contează" și „scopul scuză mijloacele"; arabii trăiesc „în mod firesc" într-o lume „caracterizată prin anxietate, exprimată prin suspiciune și neîncredere, etichetată ca ostilitate generalizată"; „arta subterfugiului e foarte dezvoltată în viața arabă, ca și în islamul însuși"; nevoia de răzbunare a arabilor depășește orice alt sentiment, altfel arabii ar încerca o rușine „autodistrugătoare" De aceea, dacă „occidentalii plasează pacea în partea superioară a scării valorilor" și dacă „avem o conștiință extrem de dezvoltată a valorii timpului", acest lucru nu e valabil și pentru arabi. „De fapt", ni se spune, „în societatea arabă tribală (de unde provin valorile arabe), lupta, și nu pacea, era starea normală a lucrurilor, deoarece jafurile constituiau unul din principalele elemente de susținere a economiei." Intenția unei asemenea expuneri savante este pur și simplu de a arăta cum, pe scara de valori occidentală și orientală, „poziția elementelor unele față de altele este diferită".[17] *Quod erat demonstrandum.*

Acesta este apogeul încrederii orientaliste. Nici unei judecăți doar exprimate nu i se neagă demnitatea adevărului; nici o listă teoretică de trăsături orientale nu e inaplicabilă la comportamentul orientalilor din lumea reală. Pe de o parte, există occidentali, pe de altă parte, arabi-orientali; primii sunt (în nici o ordine anume) raționali, pașnici, liberali, logici, capabili să dețină valori reale, lipsiți prin natura lor de suspiciune; ceilalți nu sunt nimic din toate acestea. Din ce concepție despre Orient, colectivă și totuși individualizată, provin asemenea afirmații? Ce abilități speciale, ce presiuni pline de imaginație, ce instituții și tradiții, ce forțe culturale produc asemenea descrieri similare ale Orientului la Cromer, Balfour și oamenii de stat contemporani?

II. Geografia imaginativă și reprezentările sale: orientalizarea orientalului

La drept vorbind, orientalismul este un domeniu de studiu științific. În Occidentul creștin, se consideră că orientalismul și-a început existența oficială odată cu decizia Conciliului de la Viena din 1312 de a înființa o serie de catedre de „limba arabă, greacă, ebraică și siriană la Paris, Oxford, Bologna, Avignon și Salamanca"[18]. Totuși, orice analiză a orientalismului trebuie să țină seama nu numai de orientalistul profesionist și de munca lui, ci și de noțiunea însăși de domeniu de studiu bazat pe o unitate geografică, culturală, lingvistică și etnică, numit Orient. Domeniile, desigur, sunt create. Ele dobândesc coerență și se desăvârșesc în timp, deoarece cercetătorii se implică în diferite feluri în ceea ce pare a fi unanim acceptat ca subiect de studiu. Totuși, se înțelege de la sine că un domeniu este arareori definit atât de simplu pe cât pretind chiar cei mai constanți partizani (de obicei cercetători, profesori, experți și alții), în plus, un domeniu de studiu se poate schimba atât de profund, chiar și în cele mai tradiționale discipline, cum sunt filologia, istoria sau teologia, încât ajunge să facă aproape imposibilă o definire exhaustivă a problematicii. Acest lucru este desigur valabil pentru orientalism, din anumite motive foarte interesante.

A vorbi de specializare ca de un „domeniu" geografic e, în cazul orientalismului, destul de revelator, întrucât nimeni nu-și va imagina un domeniu simetric lui, numit occidentalism. Deja, atitudinea specială, poate chiar deosebită, a orientalismului devine evidentă. Pentru că, deși multe discipline științifice presupun adoptarea unei

poziții față de, să spunem, materialul *uman* (un istoric se ocupă de trecutul oamenilor dintr-un punct avantajos special, plasat în prezent), nu există nici o analogie reală care să justifice adoptarea unei poziții fixe, geografice, mai mult sau mai puțin totale, față de o mare varietate de realități sociale, lingvistice, politice și istorice. Un clasicist, un specialist în literatură medievală, chiar și un americanist se concentrează asupra unei părți relativ modeste a lumii, nicidecum asupra unei întregi jumătăți a ei. Dar orientalismul constituie un domeniu cu ambiții geografice considerabile. Și, pentru că orientaliștii se ocupă în mod tradițional de realitățile orientale (un specialist în drept islamic, nu mai puțin decât un expert în dialectele limbii chineze sau în religiile indiene, este considerat orientalist de către persoane care-și spun orientaliști), trebuie să învățăm să acceptăm dimensiunea enormă, nediscriminatorie, plus o capacitate aproape infinită de subdivizare ca una dintre caracteristicile esențiale ale orientalismului, caracteristică evidențiată prin amalgamul său confuz de neclaritate imperială și detaliu precis.

Toate acestea descriu orientalismul ca pe o disciplină academică. Sufixul „ism" servește la distingerea lui de oricare alte discipline. Regula, în istoria dezvoltării sale ca disciplină academică, a fost lărgirea domeniului și nu accentuarea selectivității. Orientaliștii din Renaștere, ca Erpenius și Guillaume Postel, au fost în primul rând specialiști în limbile provinciilor biblice, deși Postel se lăuda că poate străbate Asia până în China fără să aibă nevoie de interpret. În general, până la mijlocul secolului al XVIII-lea, orientaliștii erau experți în Biblie, cărturari specializați în limbi semitice, specialiști în islamism sau, pentru că iezuiții au inițiat noile studii asupra Chinei, sinologi. Întregul centru al Asiei nu a constituit o cucerire academică a orientalismului până când, la sfârșitul secolului al XVIII-lea, Anquetil-Duperron și Sir William Jones au dezvăluit în mod clar bogățiile extraordinare ale limbilor avestană și sanscrită. La jumătatea secolului al XIX-lea, orientalismul constituia deja un tezaur de învățătură inimaginabil de vast. Există doi excelenți

indici ai acestui nou eclectism triumfător. Unul este descrierea enciclopedică a orientalismului dintre 1765 și 1850, oferită de Raymond Schwab în lucrarea sa *La Renaissance orientale*[19]. Pe lângă descoperirile științifice ale realităților orientale făcute de cercetători de profesie din Europa în acea perioadă, exista o adevărată epidemie de Orientalia ce afecta orice poet, eseist și filosof important din aceeași perioadă. Noțiunea de „oriental" a lui Schwab identifică un entuziasm de amator sau de profesionist față de tot ce e asiatic, cuvânt perfect sinonim cu exotic, misterios, profund, creativ; este o transpunere mai târzie, către est, a unui entuziasm similar manifestat în Europa față de Antichitatea greacă și latină în timpul Renașterii. În 1829, Victor Hugo a exprimat această schimbare de direcție în felul următor: „În secolul lui Ludovic al XIV-lea eram eleniști, acum suntem orientaliști."[20] Un orientalist din secolul al XIX-lea era, deci, fie un savant (un sinolog, un islamist, un indo-europenist), fie un entuziast talentat (Hugo în *Les Orientales*, Goethe în *West-östlicher Divan*), fie ambele (Richard Burton, Edward Lane, Friedrich Schlegel).

Al doilea element care arată cât de cuprinzător a devenit orientalismul după Conciliul de la Viena trebuie căutat în cronicile asupra acestui domeniu, scrise în secolul al XIX-lea. Cea mai cuprinzătoare este cea a lui Jules Mohl, *Vingt-sept Ans d'histoire des études orientales*, o lucrare în două volume, care descrie tot ce a fost demn de semnalat în orientalism între 1840 și 1867.[21] Mohl a fost secretarul Societății Asiatice de la Paris, iar în prima jumătate a secolului al XIX-lea Parisul reprezenta capitala lumii orientaliste (și, după părerea lui Walter Benjamin, capitala secolului al XIX-lea). Poziția sa în cadrul Societății i-a permis să fie în miezul problemelor legate de orientalism. Cu greu se poate găsi ceva întreprins de un cercetător european în privința Asiei în acei 27 de ani care să nu fie introdus de Mohl în capitolul „studii orientale". Înregistrările sale cuprind, desigur, publicații, dar volumul materialului publicat care îi interesa pe cercetătorii orientaliști este impresionant.

Lucrările filologice considerate orientaliste sunt aproape imposibil de numărat: araba, numeroasele dialecte indiene, ebraica, pehlevi, asiriana, babiloniana, mongola, chineza, birmana, mesopotamiana, javaneza. În plus, studiile orientaliste aparent acoperă totul, de la editarea și traducerea textelor până la cercetările de numismatică, antropologie, arheologie, sociologie, economie, istorie, literatură și cultură din orice civilizație asiatică și nord-africană cunoscută, veche sau modernă. Lucrarea lui Gustave Dugat *Histoire des orientalistes de l'Europe du XII^e au XIX^e siecle* (1868-1870)[22] este o istorie selectivă a figurilor majore, dar volumul reprezentat nu e mai puțin impresionant decât la Mohl.

Totuși, un asemenea eclectism își are și punctele sale slabe. Majoritatea cercetătorilor orientaliști erau interesați de perioada clasică a oricărei limbi sau societăți pe care o studiau. Până la sfârșitul secolului al XIX-lea, nu s-a acordat prea multă atenție cercetării științifice a Orientului modern sau actual, cu o singură excepție majoră, Institut d'Égypte al lui Napoleon. Mai mult, Orientul studiat a fost, în general, un univers textual; impactul Orientului s-a produs prin cărți și manuscrise, nu ca în cazul Greciei asupra Renașterii, prin artefact mimetic, cum sunt sculptura și ceramica. Chiar și raportul dintre orientalist și Orient era textual; e demn de menționat faptul că unii dintre orientaliștii germani de la începutul secolului al XIX-lea povesteau că primul lor contact vizual cu o statuie indiană cu opt brațe i-a vindecat complet de gustul pentru orientalism.[23] Atunci când un orientalist erudit călătorea în țara în care era specialist, o făcea întotdeauna însoțit de maxime abstracte de nezdruncinat despre „civilizația" studiată; orientaliștii erau rareori interesați de altceva decât de dovedirea valabilității acestor „adevăruri" învechite prin aplicarea lor, fără prea mare succes, la băștinașii incapabili să înțeleagă, deci degenerați. În sfârșit, tocmai forța și domeniul orientalismului au produs nu numai o mare cantitate de cunoștințe pozitive exacte despre Orient, ci și un fel de cunoștințe de rangul doi, ascunse în

povestirile „orientale", în mitologia Estului misterios, în concepțiile privind impenetrabilitatea asiatică, cunoștințe cu o viață a lor proprie, ceea ce V.G. Kiernan a numit pe bună dreptate „visul colectiv al Europei despre Orient"[24]. Un rezultat fericit al acestuia este numărul impresionant de scriitori importanți din secolul al XIX-lea entuziasmați de Orient: cred că este corect să vorbesc de un gen de scrieri orientaliste, exemplificat prin operele lui Hugo, Goethe, Nerval, Flaubert, FitzGerald și alții. Ceea ce însoțește inevitabil asemenea lucrări este totuși un fel de mitologie confuză a Orientului, un Orient care nu derivă doar din atitudini contemporane și prejudecăți populare, ci și din ceea ce Vico numea îngâmfarea națiunilor și a cercetătorilor. Am amintit deja utilizările politice ale acestor materiale așa cum au apărut ele în secolul XX.

Astăzi este mai puțin probabil ca un orientalist să se autonumească orientalist, așa cum se întâmpla înainte de al Doilea Război Mondial. Totuși, denumirea se folosește încă, din moment ce universitățile păstrează programe sau catedre de limbi sau de civilizații orientale. Există o „facultate" orientală la Oxford și o secție de studii orientale la Princeton. În 1959, guvernul britanic a împuternicit o comisie „să evalueze situația din universități la catedrele de studii orientale, slave, est-europene și africane... și să facă propuneri privind dezvoltarea lor viitoare"[25]. Raportul Hayter, cum s-a numit atunci când a apărut, în 1961, nu părea afectat de semnificația largă a cuvântului *oriental*, pe care l-a găsit folosit și în universitățile americane. Chiar și cel mai mare nume în domeniul studiilor islamice anglo-americane moderne, H.A.R. Gibb, a preferat să-și spună orientalist mai degrabă decât arabist. Gibb însuși, clasicist fiind, putea utiliza pentru orientalism oribilul neologism „studiu zonal", ca o modalitate de a arăta că studiile zonale și orientalismul, la urma urmei, erau titluri geografice interschimbabile.[26] Ceea ce, cred eu, contrazice în mod ingenios o relație mult mai interesantă între cunoaștere și geografie. Aș dori să analizez pe scurt această relație.

În ciuda confuziei create prin multe dorințe, impulsuri și imagini vagi, mintea pare a formula cu perseverență ceea ce Claude Lévi-Strauss numea o știință a concretului.[27] Un trib primitiv, de exemplu, atribuie un loc, o funcție și o semnificație precisă fiecărei specii de plante din imediata sa apropiere. Multe din aceste ierburi și flori nu au nici o utilitate practică; dar ceea ce vrea să spună Lévi-Strauss este că mintea cere ordine, iar ordinea se atinge deosebind și luând notă de tot, plasând într-un loc sigur, ușor de găsit, ceea ce mintea conștientizează, acordând astfel lucrurilor un rol în economia obiectelor și a identităților ce creează mediul înconjurător. Acest tip de clasificare rudimentară are o logică proprie, dar regulile logicii după care o ferigă verde este un simbol al grației, într-o societate, fiind considerată malefică în alta, nu sunt nici previzibil de raționale, nici universale. Există întotdeauna o doză de arbitrar pur în modul în care sunt văzute distincțiile dintre lucruri. La fel se întâmplă cu valorile, a căror istorie, dacă ar putea fi scoasă complet la lumină, ar arăta probabil aceeași doză de arbitrar. Lucru destul de evident în cazul modei. De ce apar, apoi dispar, într-o perioadă de decenii, perucile, gulerele de dantelă și pantofii înalți cu catarame? O parte din răspunsuri au de-a face cu utilitatea, altele cu frumusețea inerentă a modei. Dar dacă suntem de acord că toate lucrurile din istorie, ca și istoria însăși, sunt create de oameni, atunci vom aprecia cât este de posibil ca multor obiecte sau locuri sau momente să li se atribuie roluri și semnificații care dobândesc valabilitate obiectivă doar *după* ce sunt făcute atribuirile. Acest fapt este adevărat în special pentru lucruri relativ neobișnuite, cum ar fi străinii, mutanții sau comportamentul „anormal".

E perfect posibil să se obiecteze că unele lucruri distinctive sunt create de spirit, ele având doar o realitate fictivă, deși par a exista obiectiv. Un grup de oameni ce trăiesc pe câțiva acri de pământ va stabili granițe între terenul lui și cele din imediata vecinătate și cele de dincolo de acestea, pe care le denumește „pământul barbarilor".

Cu alte cuvinte, practica universală de a desemna în minte un spațiu familiar „al nostru" și un spațiu nefamiliar, dincolo de „al nostru", deci „al lor", este o cale de a face distincții geografice care *pot fi* complet arbitrare. Folosesc aici cuvântul „arbitrar" întrucât geografia imaginativă de tipul „terenul nostru/terenul barbarilor" nu presupune că barbarii recunosc distincția. Pentru „noi" e suficient să stabilim în minte aceste granițe; ca urmare, „ei" devin „ei" și atât teritoriul, cât și mentalitatea lor sunt desemnate ca diferite de „ale noastre". Într-o oarecare măsură, societățile primitive și cele moderne par astfel a ajunge la un simț al propriilor identități în mod negativ. Era foarte probabil ca un atenian din secolul al V-lea să simtă că nu este barbar în aceeași măsură în care se simțea atenian în mod pozitiv. Granițele geografice le însoțesc pe cele sociale, etnice și culturale în moduri ușor previzibile. Totuși, adesea, sensul în care cineva nu se simte străin se bazează pe o idee extrem de vagă asupra a ceea ce se află „dincolo", în afara propriului teritoriu. Tot felul de supoziții, asocieri și ficțiuni par a popula spațiul nefamiliar din afara granițelor.

Filosoful francez Gaston Bachelard a făcut la un moment dat o analiză a ceea ce el numea poetica spațiului.[28] Interiorul unei case, spunea el, dobândește un aer, real sau imaginar, de intimitate, secret, siguranță datorită experiențelor care ajung să pară potrivite pentru el. Spațiul obiectiv al unei case – colțurile, coridoarele, pivnița, camerele – e mult mai puțin important decât ceea ce îl impregnează în mod poetic, de obicei o calitate cu valoare imaginativă sau figurativă pe care o putem numi și simți: astfel, o casă poate fi bântuită, poate fi ca un cămin sau ca o închisoare, poate fi magică. Deci spațiul dobândește o dimensiune emoțională sau chiar rațională printr-un fel de proces poetic, în timp ce depărtările goale sau anonime sunt transformate în semnificații pentru noi cei de aici. Același proces are loc când e vorba de timp. Mult din ceea ce asociem cu perioade ca „în urmă cu mult timp" sau „la începuturi" sau „la sfârșitul lumii", sau chiar mult din ceea

ce știm despre aceste perioade, este poetic, imaginat. Pentru un istoric al Regatului mijlociu al Egiptului, „cu mult timp în urmă" va avea un sens foarte clar, dar nici chiar acest sens nu risipește total calitatea imaginară, cvasificțivă, ce poate fi simțită ascunsă într-un timp foarte diferit și îndepărtat de al nostru. Căci nu există nici o îndoială că geografia și istoria imaginativă ajută mintea să-și intensifice propriul sentiment despre sine, dramatizând distanța și diferența între ceea ce e aproape și ceea ce e departe. Acest lucru nu e mai puțin adevărat despre sentimentele pe care le avem adesea că ne-am fi simțit mai „acasă" în secolul al XVI-lea sau în Tahiti.

Totuși, nu are rost să pretindem că tot ce știm despre timp și spațiu, sau mai degrabă despre istorie și geografie, e mai mult decât orice altă cunoaștere imaginativă. Există discipline precum istoria pozitivă și geografia pozitivă, care în Europa și în Statele Unite se pot lăuda cu realizări impresionante. Savanții știu acum mai mult despre lume, despre trecutul și prezentul ei decât știau, de exemplu, pe vremea lui Gibbon. Totuși, nu înseamnă că știu tot ce e de știut, nici că, ceea ce e mai important, ce știu ei a risipit cunoștințele imaginative de geografie și de istorie despre care vorbeam. Nu trebuie să decidem aici dacă genul acesta de cunoștințe imaginative îmbogățesc istoria și geografia sau dacă le depășesc, în vreun fel. Să spunem deocamdată că ele există ca *mai mult* decât ceea ce pare a fi cunoaștere pozitivă pur și simplu.

Aproape de la începuturi, în Europa, Orientul era ceva mai mult decât ceea ce se știa în mod empiric despre el. Cel puțin până în primii ani ai secolului al XVIII-lea, așa cum spunea atât de elegant R.W. Southern, perceperea europeană a unui tip de cultură orientală, cea islamică, a fost ignorantă, dar complexă.[29] Căci unele asociații cu Estul – nici foarte ignorante, nici foarte informate – au părut întotdeauna a se aduna în jurul noțiunii de Orient. Să considerăm mai întâi delimitarea între Orient și Vest. Ea pare precizată încă de pe vremea *Iliadei*. Două dintre calitățile cele mai profund influente legate de Est apar în *Perșii* lui Eschil, cea mai veche piesă

atenian care s-a păstrat, și în *Bachantele* lui Euripide, ultima care s-a păstrat. Eschil descrie sentimentul dezastrului care îi copleșește pe perși atunci când află că armatele lor, conduse de regele Xerxes, au fost nimicite de greci. Corul cântă oda următoare:

> Asia toată geme acuma
> golită de oameni.
> Xerxes i-a dus cu sine, alei!
> Xerxes i-a dus la prăpăd, alelei!
> Xerxes a călăuzit nebunește totul
> el și caicele lui plutitoare pe mare!
> De ce a fost Dareios odinioară
> căpetenie fără greșeală pentru ai săi,
> mai-marele-arcașilor domnul iubit al Susidei?[30]

Ce contează aici este că Asia vorbește prin și în virtutea imaginației europene, prezentată ca victorioasă asupra Asiei, acea „altă" lume ostilă de dincolo de mări. Asiei îi sunt atribuite sentimentele de pustiu, pierdere și dezastru, care par a fi pedeapsa pentru îndrăzneala Orientului de a provoca Vestul; și, de asemenea, regretul că, într-un trecut glorios, Asia a fost victorioasă asupra Europei.

În *Bachantele* poate cea mai asiatică dintre toate dramele atice, Dionisos este legat în mod explicit de originile sale asiatice și de excesele ciudat de amenințătoare ale misterelor orientale. Penteu, regele Tebei, e distrus de mama sa, Agave, și de însoțitoarele ei bacante. Sfidându-l pe Dionisos prin faptul că nu i-a recunoscut nici puterea, nici divinitatea, Penteu este astfel pedepsit în mod oribil, iar piesa se încheie prin acceptarea generală a teribilei puteri a excentricului zeu. Comentatorii moderni ai *Bachantelor* au remarcat extraordinarele efecte intelectuale și estetice ale piesei, subliniind detaliul istoric că Euripide „a fost cu siguranță afectat de noul aspect pe care cultul dionisiac și l-a asumat probabil în lumina religiilor străine extatice ale lui Bendis, Cybele, Sabazius, Adonis și Isis, provenind din Asia Mică și Levant și trecând prin

Pireu și Atena în anii frustranți și tot mai irațională ai războiului peloponeziac".[31]

Cele două aspecte ale Orientului care îl diferențiază de Occident în aceste două piese vor rămâne motive esențiale ale geografiei imaginative europene. Se trasează o linie între două continente. Europa e puternică și distinctă; Asia e înfrântă și îndepărtată. Eschil *reprezintă* Asia, o face să vorbească în persoana bătrânei regine persane, mama lui Xerxes. Europa e cea care exprimă Orientul; această exprimare este prerogativa nu a unui maestru păpușar, ci a unui adevărat creator, a cărui putere de a da viață reprezintă, animă, constituie spațiul de dincolo de granițele cunoscute, un spațiu altfel tăcut și primejdios. Există o analogie între orchestra lui Eschil, ce cuprinde lumea asiatică așa cum o concepe dramaturgul, și exteriorul savant de erudiție orientalistă, care va controla vasta întindere asiatică amorfă, în vederea unei analize uneori înțelegătoare, dar întotdeauna dominatoare. În al doilea rând, există motivul Orientului ca pericol insinuant. Raționalitatea e subminată de excesele Estului, acele misterios de atrăgătoare contrarii față de tot ce pare a fi valoare normală. Diferența dintre Est și Vest e simbolizată de neînduplecarea cu care Penteu respinge la început bacantele isterice. Atunci când, mai târziu, li se alătură, este distrus nu atât pentru că i-a cedat lui Dionisos, cât pentru că a apreciat incorect amenințarea lui Dionisos la început. Lecția pe care intenționează s-o dea Euripide e dramatizată de prezența în piesă a lui Cadmos și Tiresias, bătrâni înțelepți care înțeleg că nu doar „suveranitatea" îi guvernează pe oameni[32]; există, spun ei, judecata, ceea ce înseamnă aprecierea corectă a forței puterilor străine și capacitatea de a ajunge la înțelegere cu ele. De acum, misterele orientale vor fi luate în serios, între altele și pentru că ele provoacă spiritul occidental la noi exerciții de ambiție și putere.

Dar o mare divizare, cum este cea dintre Orient și Occident, duce la altele mai mici, în special pentru că întreprinderile mari ale civilizației provoacă o serie de activități precum călătoriile,

cuceririle, experiențele noi. În Grecia și Roma din perioada clasică, geografii, istoricii, personalitățile publice, precum Cezar, oratorii și poeții au contribuit la îmbogățirea fondului taxonomic ce separa unele de altele rase, regiuni, națiuni și spirite; o bună parte din acest fond exista pentru a dovedi că romanii și grecii erau superiori altor clase de oameni. Dar interesul față de Orient își avea propria tradiție în clasificare și ierarhizare. Cel puțin începând cu secolul al II-lea î.H., fiecare călător sau potentat occidental ambițios și interesat de Orient era la curent cu faptul că Herodot – istoric, călător, cronicar cu o curiozitate nesecată – și Alexandru – rege războinic și cuceritor – au fost acolo. Orientul era deci subdivizat în zone cunoscute, vizitate, cucerite anterior de Herodot și Alexandru, ca și de epigonii lor, și zone necunoscute, nevizitate, necucerite anterior. Creștinismul a desăvârșit stabilirea principalelor sfere intraorientale: exista un Orient Apropiat și un Orient Îndepărtat, un Orient familiar, numit de René Grousset „imperiul Levantului"[33], și un Orient nou. Prin urmare, Orientul alterna în geografia minții între a fi o Lume Veche la care te întorci ca în Eden sau Paradis, pentru a crea o variantă nouă a vechiului, și a fi un loc complet nou la care vii așa cum Columb a venit în America, pentru a crea o Lume Nouă (deși, ca o ironie a sorții, Columb însuși credea că a descoperit o parte nouă din Lumea Veche). Cu siguranță, nici una dintre aceste două accepțiuni ale Orientului nu a reprezentat o entitate pură: interesante sunt oscilațiile lor, sugestivitatea lor tentantă, capacitatea lor de a antrena spiritul și de a crea confuzie.

Să analizăm modul în care Orientul, și în special Orientul Apropiat, a devenit cunoscut în Occident ca marele său oponent complementar încă din Antichitate. Au existat Biblia și apariția creștinismului, au existat călători precum Marco Polo, care a consemnat rutele comerciale și a creat un sistem regulat de schimburi comerciale, iar după el, Lodovico di Varthema și Pietro della Valle, au existat fabuliști ca Mandeville, au existat mișcările orientale, redutabile, de cucerire, în principal islamismul, desigur, au existat

pelerinii militanți, mai ales cruciații. Se construiește o arhivă structurată în interior, pe baza literaturii ce ține de asemenea experiențe. Din toate acestea, rezultă un număr restrâns de creații tipice: călătoria, istoria, fabula, stereotipul, confruntarea polemică. Sunt lentilele prin care e cunoscut Orientul și care modelează limba, percepția și forma contactului dintre Est și Vest. Ceea ce dă numărului imens de contacte o oarecare unitate este totuși oscilația de care vorbeam mai înainte. Ceva în mod evident străin și îndepărtat dobândește, dintr-un motiv sau altul, un statut mai familiar. Avem tendința să nu mai judecăm lucrurile ca fiind în totalitate noi sau în totalitate bine cunoscute; apare o categorie de mijloc, care ne permite să vedem lucruri noi, lucruri percepute pentru prima dată, ca versiuni ale unui lucru cunoscut anterior. În esență, o asemenea categorie nu e atât un mod de a primi informații noi, cât o metodă de a controla ceea ce pare a fi o amenințare pentru o anumită percepție deja stabilită a lucrurilor. Dacă mintea trebuie dintr-odată să se confrunte cu ceea ce consideră a fi o formă radical nouă de viață – așa cum apărea islamul în ochii Europei la începutul Evului Mediu – răspunsul în totalitate e conservator și defensiv. Islamul e considerat o versiune nouă, frauduloasă, a unei experiențe anterioare, în acest caz creștinismul. Amenințarea este surdă, valorile familiare se impun singure și, în final, mintea reduce presiunea asupra sa adaptând lucrurile la ea însăși fie ca „originale", fie ca „repetări". Ca urmare, islamul e „stăpânit": noutatea și sugestivitatea sa sunt ținute sub control, astfel încât se fac acum diferențieri relativ nuanțate, imposibile dacă noutatea brută a islamului ar fi fost neglijată. De aceea, Orientul în ansamblu oscilează între disprețul Vestului față de ceea ce este familiar și frisoanele de plăcere, sau de teamă, față de ceea ce este nou.

Totuși, acolo unde era vorba de islam, teama Europei, dacă nu întotdeauna respectul, era în funcțiune. După moartea lui Mahomed în 632, hegemonia militară, iar mai târziu cea culturală și religioasă, a islamului au crescut enorm. Mai întâi Persia,

Siria și Egiptul, ulterior Turcia, apoi Africa de Nord au căzut în fața armatelor musulmane; în secolele VIII și IX, au fost cucerite Spania, Sicilia și unele părți ale Franței. În secolele XIII și XIV, islamul se întindea în est până în India, Indonezia și China. Iar acestui asalt extraordinar Europa nu-i prea putea răspunde decât cu teamă și cu un fel de respect combinat cu groază. Autorii creștini ce-au asistat la cuceririle islamice aveau un interes limitat față de învățătura, cultura superioară și frecventa magnificiență a musulmanilor, care erau, așa cum spunea Gibbon, „contemporani cu perioada cea mai întunecată și mai indolentă din analele Europei". (Dar, cu o anumită satisfacție, el adaugă: „În vreme ce suma științei a crescut în Vest, se pare că studiile orientale au stagnat și au intrat în declin"[34].) Ceea ce simțeau creștinii în mod caracteristic în legătură cu armatele estice era că ele „erau asemenea unui roi de albine, dar devastau totul... cu cruzime"; așa scria Erchembert, un cleric din Monte Cassino din secolul al XI-lea.[35]

Nu degeaba a ajuns islamul să simbolizeze teroarea, devastarea, demonicul, hoardele de barbari detestați. Pentru Europa, islamul constituia o traumă de lungă durată. Până la sfârșitul secolului al XVII-lea, „pericolul otoman" a bântuit Europa, reprezentând, pentru întreaga civilizație creștină, o amenințare constantă; în timp, civilizația europeană a asimilat acest pericol și comorile sale, marile sale evenimente, personalități, calități și vicii, ca pe ceva inerent edificiului vieții. Doar în Anglia în perioada Renașterii, așa cum relatează Samuel Chew în studiul său clasic *The Crescent and the Rose*, „un om cu educație și inteligență medie" avea la îndemână și putea vedea pe scena Londrei un număr relativ mare de evenimente detaliate din istoria islamului otoman și abuzurile sale asupra Europei creștine.[36] Problema este că ceea ce a rămas valabil legat de islam a fost o variantă în mod necesar diminuată a acelor uriașe forțe periculoase pe care le simboliza el în ochii Europei. Asemenea sarazinilor lui Walter Scott, reprezentarea europeană a musulmanilor, otomanilor sau arabilor a constituit întotdeauna

un mod de a controla redutabilul Orient și, într-o oarecare măsură, acest lucru este adevărat pentru metodele orientaliștilor contemporani eruditi, al căror subiect de studiu nu e atât Estul însuși, cât Estul făcut cunoscut publicului cititor occidental, și devenit astfel mai puțin înspăimântător.

Nu e nimic deosebit de controversat sau de reprobabil în legătură cu asemenea demersuri de asimilare a exoticului; se întâmplă între toate culturile, desigur, și între toți oamenii. Intenția mea, totuși, este de a sublinia adevărul că orientalistul, la fel ca oricine din Occidentul european care a reflectat la Orient sau l-a cunoscut a făcut acest gen de operație mentală. Dar ce e mai important este vocabularul și imagistica limitate, care se impun ca o consecință. Receptarea islamului în Vest constituie o ilustrare perfectă și a fost admirabil studiată de Norman Daniel. Una din constrângerile ce au acționat asupra gânditorilor creștini care au încercat să înțeleagă islamul a fost analogică; întrucât Cristos reprezintă baza credinței creștine, s-a presupus – destul de incorect – că Mahomed a fost pentru islam ceea ce Cristos a fost pentru creștinism. De aici numele polemic de„mahomedanism" dat islamului și epitetul de „impostor" aplicat automat lui Mahomed.[37] Din asemenea concepții greșite și din multe altele, „s-a format un cerc care nu a fost niciodată întrerupt prin exteriorizare imaginativă... Concepția creștină despre islam a fost integrală și suficientă sieși"[38]. Islamul a devenit o imagine – cuvântul îi aparține lui Daniel, dar mie mi se pare că are implicații remarcabile pentru orientalism în general – a cărei funcție nu a fost atât de a reprezenta islamul în sine, cât de a-l reprezenta pentru creștinul medieval.

> Tendința invariabilă de a neglija ceea ce însemna Qur'an sau ceea ce credeau musulmanii că semnifică, sau ceea ce musulmanii credeau sau făceau în orice împrejurări date, implică în mod necesar că doctrina Qur'anică și oricare altă doctrină islamică era prezentată într-o formă convingătoare pentru creștini; și forme tot mai extravagante dobândeau șanse de a fi acceptate, pe măsură ce distanța între scriitori

> și public, față de granița cu islamul, creștea. Ceea ce spuneau musulmanii că gândeau musulmanii a fost acceptat cu foarte mare reținere ca fiind ceea ce gândeau ei cu adevărat. Era o imagine creștină în care detaliile (chiar sub presiunea faptelor) erau abandonate cât mai puțin și în care linia generală nu era abandonată niciodată. Erau umbre de diferență, dar numai într-un cadru comun. Toate corecțiile făcute în interesul unei precizii cât mai mari constituiau doar o formă de apărare a ceea ce se înțelesese recent a fi vulnerabil, o protejare a unei structuri slăbite. Opinia creștină era o construcție ce nu putea fi demolată, nici măcar pentru a fi ridicată din nou.[39]

Această imagine creștină riguroasă a fost intensificată în nenumărate moduri, inclusiv – în Evul Mediu și la începutul Renașterii – printr-o mare varietate de poezii, controverse savante și superstiții populare.[40] Până la acea dată, Orientul Apropiat fusese deja aproape încorporat în imaginea despre lume a creștinismului latin – așa cum în *La Chanson de Roland* cultul sarazinilor e descris cuprinzându-i pe Mahomed *și* pe Apollo. La mijlocul secolului al XV-lea, așa cum a arătat în mod strălucit R.W. Southern, a devenit evident pentru gânditorii europeni serioși „că trebuia făcut ceva în legătură cu islamul", care a răsturnat situația oarecum singur, sosind militărește în Europa de Est. Southern relatează un episod dramatic dintre 1450 și 1460, când patru învățați, John de Segovia, Nicholas de Cusa, Jean Germain și Aeneas Silvius (Papa Pius al II-lea), au încercat să trateze problema islamului prin intermediul „conferinței" sau *contraferentia.* Ideea a fost a lui John de Segovia: urma să aibă loc o conferință organizată cu islamul în care creștinii încercau convertirea generală a musulmanilor. „El a văzut conferința ca pe un instrument cu o funcție politică, dar și cu una strict religioasă, și, cu cuvinte care au atins o coardă sensibilă în sufletele moderne, a exclamat că, și dacă avea să dureze zece ani, era mai puțin costisitoare și mai puțin distrugătoare decât un război." Cei patru bărbați nu au ajuns la nici o înțelegere, dar episodul este crucial pentru faptul că a constituit o încercare destul de

sofisticată – parte a unei încercări europene generale, de la Bede la Luther – de a pune un Orient reprezentativ față în față cu Europa, de *a aduce* Orientul și Europa împreună într-un mod coerent, scopul fiind, pentru creștini, să-i facă pe musulmani să înțeleagă că islamul era doar o variantă greșită de creștinism. Iată concluzia lui Southern:

> Cea mai evidentă pentru noi este incapacitatea oricăruia dintre aceste sisteme de gândire [creștine europene] de a oferi explicații complet satisfăcătoare asupra fenomenului pe care și-au propus să-l explice [islamul] – încă și mai puțin de a influența evoluția evenimentelor practice într-un mod decisiv. La nivel practic, evenimentele nu au luat niciodată o întorsătură nici atât de bună, nici atât de proastă pe cât au prezis cei mai inteligenți observatori; și poate merită să fie menționat faptul că nu au luat niciodată o întorsătură mai bună decât la momentul când cei mai buni observatori așteptau cu încredere un final fericit. S-a făcut vreun progres [în cunoașterea islamului de către creștini]? Trebuie să-mi exprim convingerea că da. Chiar dacă soluția problemei a rămas încă, cu încăpățânare, ascunsă vederii, enunțarea ei a devenit mai complexă, mai rațională și mai legată de experiență... Erudiții care s-au ocupat de problema islamului în Evul Mediu nu au găsit soluția căutată și dorită; dar ei au dezvoltat obișnuințe ale minții și capacități de înțelegere care, cu alți oameni și în alte domenii, ar merita totuși apreciere.[41]

Cea mai bună parte a analizei lui Southern, aici și oriunde altundeva în scurta sa istorie a concepțiilor occidentale despre islam, este demonstrarea faptului că, în final, cea care devine mai rafinată și mai complexă este ignoranța occidentală, nu un corpus de cunoștințe occidentale pozitive, care crește în dimensiune și acuratețe. Pentru că ficțiunea își are propria logică și propria dialectică de dezvoltare sau declin. Personajului Mahomed din Evul Mediu i-au fost atribuite o serie de trăsături ce corespundeau „caracterului profeților «Spiritului Liber» [din secolul al XII-lea] care au apărut de fapt în Europa, pretinzând încredere și adunând susținători". În

mod similar, din moment ce Mahomed era considerat diseminatorul unei Revelații false, el a devenit și exemplu de desfrâu, depravare, sodomie și o întreagă serie de perversități, derivate toate „în mod logic" din impostura sa doctrinară.[42] Astfel, Orientul a dobândit reprezentanți, ca să spunem așa, și reprezentări, fiecare mai concretă, mai corespunzătoare interior unor exigențe occidentale decât cele dinainte. Este ca și cum, după ce s-a decis odată că Orientul e un loc potrivit pentru încarnarea infinitului într-o formă finită, Europa nu se mai putea opri să gândească astfel; Orientul și orientalul, arab, islamic, indian, chinez sau orice altceva, deveneau pseudoîncarnări repetate ale unor mari originale (Cristos, Europa, Occidentul) pe care se presupunea că le imitaseră. Doar sursa acestor idei occidentale mai degrabă narcisiste despre Orient s-a schimbat în timp, nu și caracterul lor. Astfel, în secolele al XII-lea și al XIII-lea vom întâlni credința comună că Arabia a fost „la marginea lumii creștine, un adăpost natural pentru proscriși eretici"[43], și că Mahomed a fost un apostat viclean, în vreme ce, în secolul XX, un orientalist, un specialist erudit, va fi cel care va evidenția că islamul nu e nimic mai mult decât erezie ariană de mâna a doua.[44]

Descrierea inițială a orientalismului ca un domeniu științific dobândește acum o concretețe nouă. Un domeniu e adesea un spațiu închis. Ideea de reprezentare este o idee din teatru: Orientul e scena pe care se află închis întregul Est. Pe această scenă vor apărea personaje al căror rol este de a reprezenta întregul mai mare din care emană. Atunci Orientul pare a fi nu o extensie nelimitată, dincolo de lumea europeană familiară, ci mai degrabă un teren închis, o scenă de teatru atașată Europei. Orientalistul nu e decât specialistul în cunoștințe de care este răspunzătoare Europa în general, în modul în care un public e răspunzător din punct de vedere istoric și cultural pentru dramele adunate, tehnic, laolaltă de dramaturg, și e sensibil la ele. În profunzimile acestei scene orientale se află un repertoriu cultural prodigios, ale cărui elemente individuale evocă o lume fabulos de bogată: Sfinxul,

Cleopatra, Edenul, Troia, Sodoma și Gomora, Astarte, Isis și Osiris, Saba, Babilonul, Geniile, Magii, Ninive, Pastorul Ioan, Mahomed și mulți alții; decoruri, în unele cazuri doar nume, pe jumătate imaginate, pe jumătate cunoscute; monștri, demoni, eroi; terori, plăceri, dorințe. Imaginația europeană a fost hrănită în mare măsură de acest repertoriu: între Evul Mediu și secolul al XVIII-lea, autori mari precum Ariosto, Milton, Marlowe, Tasso, Shakespeare, Cervantes și autorii bine cunoscutelor *Chanson de Roland* și *Poema del Cid* au folosit comorile Orientului pentru producțiile lor, în moduri care au îngroșat contururile imaginilor, ideilor și personajelor ce-l populau. În plus, o mare parte din ceea ce se considera erudiție orientalistă în Europa folosea în mod forțat miturile ideologice, chiar atunci când cunoașterea părea cu adevărat să evolueze.

Un exemplu celebru al modului în care forma dramatică și imaginile savante se adună în teatrul orientalist este lucrarea *Bibliothèque orientale* a lui Barthélemy d'Herbelot, publicată postum în 1697, cu o prefață de Antoine Galland. Introducerea la recenta *Cambridge History of Islam* consideră *Bibliothèque*, împreună cu discursul preliminar al lui George Sale la traducerea sa a Coranului (1734) și cu *History of the Saracens* (1708, 1718) a lui Simon Ockley, ca fiind „extrem de importante" în lărgirea „noii înțelegeri asupra islamului" și în transformarea sa „într-o lectură mai puțin academică"[45]. Aceasta descrie inadecvat lucrarea lui d'Herbelot, care nu s-a limitat la islam așa cum au făcut scrierile lui Sale și Ockley. Cu excepția operei *Historia Orientalis* a lui Johann H. Hottinger, publicată în 1651, *Bibliothèque* a rămas lucrarea standard de referință din Europa până la începutul secolului al XIX-lea. Subiectul său era cu adevărat epocal. Galland, primul traducător european al celor *O mie și una de nopți* și arabist de marcă, a comparat realizarea lui d'Herbelot cu toate celelalte de dinainte, observând anvergura sa. D'Herbelot a citit un mare număr de cărți, spunea Galland, în arabă, persană și turcă, cu rezultatul că a reușit să afle lucruri până atunci ascunse europenilor.[46] După ce a realizat

mai întâi un dicționar al acestor trei limbi orientale, d'Herbelot a mers mai departe, studiind istoria, teologia, geografia, știința și arta orientală, în variantele lor fantastice, cât și în cele adevărate. După aceea, a decis să scrie două lucrări, una o *bibliothèque* sau „bibliotecă", un dicționar alfabetic, a doua un *florilège* sau antologie. A fost finalizat doar primul proiect.

Comentariul lui Galland la lucrarea *Bibliothèque* afirma că termenul *orientale* urma să cuprindă în principal Levantul, deși – Galland o spune cu admirație – perioada acoperită nu începea doar cu crearea lui Adam și nu se sfârșea cu „timpul în care ne aflăm": d'Herbelot merge chiar mai departe în timp, la o epocă descrisă ca fiind „mai îndepărtată" în povestirile mitice – până la lunga perioadă a Suleimanilor preadamici. Pe măsură ce descrierea lui Galland avansează, aflăm că *Bibliothèque* era ca „oricare altă" istorie a lumii, căci ceea ce încerca ea era să ofere un compendiu complet al cunoștințelor existente despre subiecte cum ar fi Facerea, Potopul, distrugerea Turnului Babel și așa mai departe, cu diferența că sursele lui d'Herbelot erau orientale. El împărțea istoria în două tipuri, sacră și profană (evreii și creștinii în prima, musulmanii în a doua) și în două perioade, înainte și după Potop. Astfel, d'Herbelot a putut comenta istorii foarte divergente, cum ar fi cea a mogulilor, a tătarilor, a turcilor și a slavilor; el a cuprins și toate provinciile Imperiului musulman, din Extremul Orient până la Coloanele lui Hercule, cu obiceiurile, ritualurile, tradițiile, memoriile, dinastiile, palatele, râurile și flora lor. O asemenea lucrare, deși a acordat atenție și „doctrinei perverse a lui Mahomed, care a produs necazuri atât de mari creștinismului", a fost mult mai cuprinzătoare decât oricare altă lucrare dinaintea sa. Galland și-a încheiat „Discursul" asigurându-l pe cititor, în cele din urmă, că *Bibliothèque* a lui d'Herbelot este extrem de „utilă și agreabilă"; alți orientaliști, ca Postel, Scaliger, Golius, Pockoke și Erpenius, au scris studii orientaliste care erau prea strict gramaticale, lexicografice, geografice etc. Doar d'Herbelot a scris o operă

capabilă să-i convingă pe cititorii europeni că studiul culturii orientale nu era lipsit de satisfacții și de rezultate: numai d'Herbelot, după părerea lui Galland, a încercat să creeze în mintea cititorilor o idee suficient de clară despre ceea ce însemna să cunoști și să studiezi Orientul, o idee ce ar umple mintea și ar împlini mari speranțe, nutrite anterior.[47]

În eforturi precum cel al lui d'Herbelot, Europa și-a descoperit capacitățile de a cuprinde și de a orientaliza Orientul. Apare pe alocuri un anumit simț al superiorității în ceea ce a spus Galland despre a sa *materia orientalia* și a lui d'Herbelot; ca și în lucrările unor geografi din secolul al XVII-lea, precum Raphael du Mans, europenii puteau percepe că Orientul era depășit de știința occidentală.[48] Dar ceea ce devine evident e nu numai avantajul unei perspective occidentale, este și tehnica reușită de a lua imensa fecunditate a Orientului și de a o face cunoscută, sistematic și chiar alfabetic, profanilor din Vest. Atunci când Galland a afirmat că d'Herbelot a împlinit mari speranțe, cred că s-a gândit că *Bibliothèque* nu a încercat să revizuiască ideile acceptate în general despre Orient. Căci ceea ce face orientalistul este să *confirme* Orientul în ochii cititorilor săi; el nici nu încearcă, nici nu vrea să zdruncine convingeri deja ferme. Tot ce a făcut *Bibliothèque orientale* a fost să reprezinte Orientul mai complex și mai limpede; ceea ce se poate să fi fost o colecție dezlânată de fapte adunate la întâmplare, referitoare vag la istoria Levantului, la imaginile biblice, la cultura islamică, la nume de locuri etc., s-a transformat într-o panoramă orientală rațională, de la A la Z. La articolul Mahomed, d'Herbelot a oferit mai întâi toate numele profetului, apoi a trecut la confirmarea valorii ideologice și doctrinare a lui Mahomed, după cum urmează:

> Este celebrul impostor Mahomed, autor și fondator al unei erezii, care a luat numele de religie, numită mahomedană. Vezi articolul *Islam.*
>
> Interpreții Coranului și alți învățați ai Legii musulmane sau mahomedane i-au aplicat acestui fals profet toate elogiile, pe care arienii,

paulicienii sau pauliniștii și alți eretici le-au atribuit lui Isus Cristos, lipsindu-l de divinitate...[49]

„Mahomedan" este denumirea europeană, relevantă (și jignitoare); „Islam", care se întâmplă să fie numele musulman corect, e analizat în alt articol. „Erezia... numită mahomedană" este „receptată" ca imitarea unei imitări creștine a adevăratei religii. Apoi, în lunga prezentare istorică a vieții lui Mahomed, d'Herbelot ajunge la o narațiune mai mult sau mai puțin exactă. Dar ceea ce contează în *Bibliothèque* e *plasarea* lui Mahomed. Pericolele unei erezii nonconformiste sunt îndepărtate atunci când ea se transformă în subiect explicit din punct de vedere ideologic pentru o intrare alfabetică. Mahomed nu mai rătăcește prin lumea orientală ca un desfrânat amenințător, ci stă liniștit pe bucățica lui (însemnată, e adevărat) de scenă orientalistă.[50] I se dă o genealogie, o explicație, chiar o evoluție, incluse toate în fraze simple care-l împiedică să rătăcească aiurea.

Asemenea „imagini" ale Orientului sunt imagini prin faptul că reprezintă o entitate foarte largă, altfel extrem de difuză, dându-i posibilitatea de a fi percepută sau văzută. Ele sunt și *personaje*, legate de anumite tipuri, cum ar fi fanfaronii, avarii sau gurmanzii creați de Teofrast, La Bruyère sau Selden. Poate nu e tocmai corect să spunem că sunt *văzute* asemenea caractere ca *miles gloriosus** sau Mahomed impostorul, întrucât prezentarea între limite discursive a unui personaj trebuie, în cel mai bun caz, să permită înțelegerea unui tip generic fără dificultate sau ambiguitate. Personajul Mahomed al lui d'Herbelot este totuși o *imagine*, deoarece falsul profet face parte dintr-o reprezentație teatrală generală, numită *orientale*, a cărei totalitate e cuprinsă în *Bibliothèque*.

Calitatea didactică a reprezentației orientaliste nu poate fi detașată de restul spectacolului. Într-o lucrare erudită precum *Bibliothèque orientale*, rezultată în urma unui studiu și a unei

* *Miles gloriosus* (lat.) – soldatul fanfaron (n. trad.).

cercetări sistematice, autorul impune o ordine disciplinară materialului prelucrat; în plus, el vrea să-l facă pe cititor să înțeleagă faptul că ceea ce oferă pagina tipărită este o judecată ordonată și clară asupra materialului. Astfel, ce transmite *Bibliothèque* e o idee despre puterea și eficiența orientalismului, care amintește pretutindeni cititorului că, de acum înainte, pentru a ajunge la Orient, trebuie să treacă prin grilele și codurile savante oferite de orientalist. Orientul nu e doar adaptat exigențelor morale ale creștinismului occidental, ci este și limitat de o serie de atitudini și judecăți, care trimit spiritul occidental nu mai întâi la sursele orientale, pentru corecții și verificări, ci mai degrabă la alte lucrări orientaliste. Scena orientalistă, cum am denumit-o, devine un sistem cu rigoare morală și epistemologică. Ca disciplină ce reprezintă cunoștințele instituționalizate ale Occidentului despre Orient, orientalismul ajunge să exercite o forță tridimensională, asupra Orientului, a orientalistului și a „consumatorului" occidental de orientalism. Ar fi greșit, cred eu, să se subestimeze forța relației tripartite stabilite astfel. Căci Orientul (un „acolo" spre Est) este corectat, chiar penalizat, pentru că se întinde în afara granițelor societății europene, ale „lumii noastre"; Orientul e astfel *orientalizat*, un proces care nu doar marchează Orientul ca provincie a orientalistului, ci îl obligă pe cititorul occidental neinițiat să accepte codificările orientaliste (cum este *Biblioteca* aranjată alfabetic a lui d'Herbelot) ca fiind *adevăratul* Orient. Pe scurt, adevărul devine o funcție a judecății erudite, nu a materialului însuși, care, în timp, pare să-i datoreze orientalistului chiar propria existență.

Acest întreg proces didactic nu e greu nici de înțeles, nici de explicat. Trebuie din nou să ne amintim că toate culturile impun corecții asupra realității brute, transformând-o din obiecte izolate în unități de cunoaștere. Problema nu e aceea că are loc o transformare. E perfect natural ca mintea omenească să reziste asaltului necunoscutului brut; de aceea, culturile au avut întotdeauna înclinația să impună transformări totale altor culturi, receptându-le pe

acestea nu așa cum sunt ele, ci așa cum ar trebui să fie, în avantajul receptorului. Pentru occidental, totuși, orientalul a fost întotdeauna *ca* un aspect al Vestului; pentru unii dintre romanticii germani, de exemplu, religia indiană era, în mod esențial, o variantă orientală a panteismului germano-creștin. Cu toate acestea, orientalistul își asumă sarcina de a transforma mereu Orientul din ceva în altceva: el o face pentru sine însuși, pentru cultura sa și, uneori, pentru ceea ce crede el că reprezintă interesul orientalului. Acest proces de transformare este un proces disciplinat: se învață, are propriile societăți, periodice, tradiții, propriul vocabular și propria retorică, toate legate în moduri esențiale de normele culturale și politice precumpănitoare ale Vestului și asigurate de acestea. Și, după cum voi demonstra, tinde spre totalitate în ceea ce încearcă să facă, într-atât încât, atunci când examinăm orientalismul din secolele XIX și XX, impresia copleșitoare este aceea de schematizare indiferentă a întregului Orient de către orientalism.

Cât de devreme a început această schematizare reiese clar din exemplele pe care le-am dat privind reprezentările occidentale ale Orientului în Grecia din perioada clasică. Cât de puternic articulate au fost reprezentările mai târzii, construite pe cele mai timpurii, cât de excesiv de atentă a fost schematizarea lor, cât de dramatic de eficientă a fost plasarea lor în geografia imaginativă occidentală, se poate ilustra dacă ne întoarcem la *Infernul* lui Dante. Ceea ce a realizat Dante în *Divina Comedie* a fost îmbinarea perfectă a descrierii realiste a realității obișnuite cu sistemul universal și etern de valori creștine. Ceea ce vede pelerinul Dante când călătorește prin Infern, Purgatoriu și Paradis este o unică imagine a judecății. Paolo și Francesca, de exemplu, sunt văzuți ca etern încredințați iadului pentru păcatele lor și totuși sunt văzuți întruchipând chiar personajele și trăind chiar acțiunile care i-au adus acolo unde vor rămâne pe vecie. Astfel, fiecare personaj în viziunea lui Dante nu doar că se reprezintă pe sine, ci constituie și o reprezentare tipică a personajului său și a destinului atribuit lui.

„Maometto" – Mahomed – apare în cântul 28 din *Infernul.* El este plasat în al optulea din cele nouă cercuri ale Infernului, în a noua din cele zece bolgii din Malebolge, un cerc de văi lugubre ce înconjoară fortăreața din Iad a lui Satan. Astfel, înainte ca Dante să ajungă la Mahomed, el trece prin cercuri în care se află oameni cu păcate mai mici: desfrânații, avarii, gurmanzii, ereticii, violenții, sinucigașii, blasfematorii. După Mahomed se mai află doar falsificatorii și trădătorii (printre care Iuda, Brutus și Cassius) înainte de a ajunge chiar în fundul Iadului, unde stă Satan însuși. Mahomed aparține astfel unei ierarhii rigide a răului, categoriei a ceea ce Dante numește *seminator di scandalo e di scisma.* Pedeapsa lui Mahomed, care constituie soarta sa eternă, e una deosebit de dezgustătoare: este despicat în două, fără încetare, de la bărbie la anus, ca un butoi, spune Dante, ale cărui doage au sărit. Versurile lui Dante nu cruță cititorul, în acest punct, de nici un detaliu escatologic al unei asemenea pedepse violente: măruntaiele și excrementele lui Mahomed sunt descrise cu o precizie de neclintit. Mahomed își explică pedeapsa în fața lui Dante, arătând spre Ali, care îl precedă în șirul păcătoșilor despicați în două de diavolul de serviciu; el îl mai roagă pe Dante să-l prevină pe un anume Fra Dolcino, un preot renegat, a cărui sectă pleda pentru posesiunea la comun a femeilor și a bunurilor și care era acuzat că are o amantă, în legătură cu ceea ce i se va întâmpla și lui. Cititorul nu va ignora faptul că Dante a văzut o paralelă între senzualitatea revoltătoare a lui Dolcino și cea a lui Mahomed și între pretențiile lor de eminență teologică.

Dar asta nu e tot ce Dante are de spus despre islam. Mai înainte, în *Infern,* a apărut un mic grup de musulmani. Avicenna, Averroes și Saladin* se numără printre acei păgâni virtuoși care, împreună cu Hector, Enea, Avraam, Socrate, Platon și Aristotel, stau în primul cerc al Infernului, cu o pedeapsă minimă (chiar

* Saladin – sultan al Egiptului și al Siriei în perioada 1175-1193 (n. trad.).

onorabilă) pentru vina de a nu fi beneficiat de revelația creștină. Dante, desigur, le admiră marile virtuți și realizări, dar, pentru că nu au fost creștini, trebuie să-i condamne, oricât de ușor, la Infern. Eternitatea este un mare nivelator al distincțiilor, e adevărat, dar anacronismele speciale și anomaliile prin care pune personalitățile precreștine în aceeași categorie a damnării „păgânilor" cu musulmanii post-creștini nu îl deranjează pe Dante. Deși Coranul îl amintește pe Isus ca profet, Dante preferă să-i considere pe marii filosofi musulmani și pe rege fundamental necunoscători ai creștinismului. Faptul că pot locui și la același nivel cu eroii și înțelepții Antichității clasice reprezintă o viziune anistorică, similară cu cea a lui Rafael din fresca *Școala din Atena*, unde Averroes se află împreună cu Socrate și Platon în incinta Academiei (similar cu *Dialogues des morts* [1700-1718] ale lui Fénelon, unde are loc o discuție între Socrate și Confucius).

Discriminările și rafinamentele abordării poetice a islamului de către Dante sunt un exemplu de inevitabilitate schematică, aproape cosmologică, cu care islamul și reprezentanții săi desemnați sunt creații ale înțelegerii geografice, istorice și mai ales morale din partea Occidentului. Datele empirice despre Orient sau despre oricare parte a sa contează foarte puțin; ceea ce contează și e hotărâtor este ceea ce am numit eu viziune orientalistă, o viziune nicidecum limitată la cercetătorul profesionist, ci mai degrabă proprietatea comună a tuturor celor care, în Occident, au reflectat asupra Orientului. Talentul poetic al lui Dante intensifică, face mai reprezentative aceste perspective asupra Orientului. Mahomed, Saladin, Averroes și Avicenna sunt fixați într-o cosmologie vizionară – fixați, închiși, încarcerați, fără prea mult interes decât pentru „funcția" lor și modelul pe care îl întruchipează pe scena unde apar. Isaiah Berlin a descris efectul unor asemenea atitudini:

> [Într-o asemenea]... cosmologie, lumea oamenilor (și, în anumite versiuni, întregul univers) constituie o singură ierarhie atotcuprinzătoare; astfel

> încât a explica de ce fiecare obiect din ea este așa cum și acolo unde și atunci când este și face ceea ce face, înseamnă a spune care îi este scopul, cum îl atinge și care sunt relațiile de coordonare și de subordonare între scopurile diferitelor entități din piramida armonioasă pe care o formează împreună. Dacă aceasta este o imagine adevărată a realității, atunci explicația istorică, la fel ca oricare alt gen de explicație, trebuie să constea, mai ales, în atribuirea propriului loc în tiparul universal pentru fiecare individ, grup, națiune, specie. A cunoaște locul „cosmic" al unui lucru sau al unei persoane înseamnă a spune ce este și ce face fiecare și, în același timp, de ce trebuie să fie ceea ce este și să facă ceea ce face. De aceea, a fi și a avea valoare, a exista și a avea o funcție (și a o îndeplini cu mai mult sau mai puțin succes) sunt unul și același lucru. Tiparul, și doar el, dă naștere și face să piară și conferă un scop, adică valoare și sens, la tot ce există. A înțelege înseamnă a percepe tiparele... Cu cât un eveniment sau o acțiune sau un personaj este prezentat ca fiind mai inevitabil, cu atât mai bine a fost înțeles, cu atât mai profundă a fost analiza cercetătorului, cu atât mai aproape suntem de adevărul ultim. Această atitudine este profund antiempirică.[51]

Și așa este, cu adevărat, atitudinea orientalistă în general. Ea are în comun cu magia și mitologia caracterul independent și autoconsolidant al unui sistem închis, în care obiectele sunt ceea ce sunt *pentru că* sunt ceea ce sunt, acum, pentru totdeauna, din motive ontologice pe care nici un material empiric nu le poate înlătura sau schimba. Contactul Europei cu Orientul și, mai precis, cu islamul, a întărit acest sistem de reprezentare a Orientului și, după cum sugera Henri Pirenne, a transformat islamul tocmai într-un exemplu reprezentativ de străin, pe care s-a fondat întreaga civilizație europeană începând din Evul Mediu. Declinul Imperiului Roman ca urmare a invaziilor barbare a avut efectul paradoxal de a încorpora modul de viață barbar în cultura romană și mediteraneeană; în timp ce, spune Pirenne, consecința invaziilor islamice, care au început în secolul al VII-lea, a fost mutarea centrului culturii europene din zona mediteraneeană, pe atunci provincie arabă, spre nord. „Germanismul a început să-și joace rolul în istorie. Până

acum, tradiția romană fusese neîntreruptă. Acum avea să se dezvolte o civilizație originală romano-germanică." Europa era închisă în sine: Orientul, atunci când nu era un loc unde se făcea comerț, era, din punct de vedere cultural, intelectual, spiritual, în afara Europei și a civilizației europene, care, după cum spunea Pirenne, a devenit „o mare comunitate creștină, sinonimă cu *ecclesia*... Occidentul își trăia acum propria viață"[52]. În poemul lui Dante, în opera lui Petru Venerabilul și a altor orientaliști de la Cluny, în scrierile polemiștilor creștini despre islam, de la Guibert de Nogent și Bede la Roger Bacon, William de Tripoli, Burchard de pe Muntele Sion și Luther, în *Poema del Cid*, în *La Chanson de Roland* și în *Othello* de Shakespeare (acel „seducător al lumii"), Orientul și islamul au fost întotdeauna reprezentați ca entități din afară ce aveau de jucat un rol special *în interiorul* Europei.

Geografia imaginativă, de la portretele vii din *Infernul* până la înregistrările prozaice din *Bibliothèque orientale* a lui d'Herbelot, justifică un vocabular, un univers de discursuri reprezentative, specifice discutării și înțelegerii islamului și Orientului. Ceea ce consideră acest discurs a fi o realitate – de exemplu că Mahomed e un impostor – constituie o componentă a discursului, o afirmație pe care discursul te obligă să o faci ori de câte ori apare numele Mahomed. Accentuarea tuturor elementelor discursului orientalist – prin care înțeleg, pur și simplu, vocabularul utilizat de fiecare dată când se vorbește sau se scrie despre Orient – se face printr-o serie de figuri reprezentative sau figuri de stil. Acestea sunt pentru Orientul real – sau pentru Islam, care este principala mea preocupare aici – ceea ce costumele stilizate sunt pentru personajele dintr-o piesă; ele sunt, de exemplu, precum crucea purtată de Everyman* sau costumul pestriț al arlechinului din *commedia dell'arte*. Cu alte cuvinte, nu trebuie să căutăm corespondențe între

*Everyman – personaj din piesele alegorice *(morality plays)* englezești din secolul al XV-lea (n. trad.).

limbajul utilizat pentru descrierea Orientului și Orientul în sine, nu atât pentru că limbajul e imprecis, cât pentru că nici nu încearcă să fie precis. Ceea ce încearcă să facă, așa cum a încercat Dante în *Infernul*, este să caracterizeze Orientul ca străin și, totodată, să-l încorporeze schematic pe o scenă de teatru ai cărei public, manager și actori sunt *pentru* Europa și doar pentru Europa. De aici oscilația între familiar și străin; Mahomed este întotdeauna impostorul (familiar, pentru că pretinde a fi ca Isus pe care îl cunoaștem) și întotdeauna orientalul (străin, pentru că, deși este oarecum „ca" Isus, nu e la urma urmei ca el).

Decât să inventariem toate figurile de stil legate de Orient – straniu, diferență, senzualitate exotică etc. – mai bine facem niște generalizări în privința lor, așa cum au fost moștenite prin Renaștere. Sunt toate declarative și evidente; timpul verbal pe care îl folosesc este cel etern; transmit o impresie de repetare și forță; sunt întotdeauna simetrice, deși mult inferioare unui echivalent european, care uneori e specificat, alteori nu. Pentru toate aceste funcții ajunge frecvent utilizarea verbului *este.* Astfel, Mahomed *este* un impostor, expresie canonizată în *Bibliothèque* a lui d'Herbelot și dramatizată, într-un anumit sens, de Dante. Nu trebuie aduse dovezi; singura dovadă necesară pentru condamnarea lui Mahomed se găsește în verbul *este.* Nimeni nu califică expresia, nici nu pare necesar să se spună că Mahomed *a fost* un impostor, nici nu trebuie să considere cineva, nici pentru o clipă, că poate să nu fie necesar să se repete afirmația. Ea *este* repetată, el *este* un impostor și, de fiecare dată când se spune asta, el devine mai impostor, iar autorul afirmației mai câștigă puțină autoritate pentru că a declarat acest lucru. Astfel, celebra biografie a lui Mahomed din secolul al XVII-lea, aparținând lui Humphrey Prideaux, e subintitulată *The True Nature of Imposture* (Adevărata natură a imposturii). În final, desigur, categorii precum impostor (sau oriental, de altfel) implică, necesită chiar, un opus care nu e nici altceva, în mod fraudulos, nici nu are nevoie la nesfârșit

de identificare explicită. Iar acel opus este „occidental" sau, în cazul lui Mahomed, Isus.

Din punct de vedere filosofic, deci, tipul de limbaj, de gândire și de viziune pe care eu îl numesc orientalism la modul foarte general constituie o formă de realism radical; oricine utilizează cuvântul orientalism, ceea ce reprezintă practica obișnuită atunci când e vorba de probleme, obiecte, calități și regiuni considerate orientale, va desemna, va numi, va indica, va fixa ceea ce spune sau gândește printr-un cuvânt sau o expresie, care atunci se presupune fie că a dobândit, fie, mai simplu, că este realitate. Din punct de vedere retoric, orientalismul e absolut anatomic și enumerativ; a-i folosi vocabularul înseamnă a particulariza și a împărți realitățile orientale în elemente ușor de controlat. Din punct de vedere psihologic, orientalismul e o formă de paranoia, o cunoaștere de alt tip decât, să spunem, cunoașterea istorică obișnuită. Acestea sunt câteva rezultate, cred eu, ale geografiei imaginative și ale limitelor dramatice trasate de ea. Există totuși unele transformări specific moderne ale acestor rezultate orientalizate, la care trebuie să revin acum.

III. Proiecte

Este necesar să examinăm cele mai strălucite succese operaționale ale orientalismului dacă ar fi doar ca să judecăm cât de greșită (și total opusă adevărului) a fost ideea amenințătoare exprimată de Michelet, și anume că „Orientul avansează, invincibil, fatal pentru zeii luminii, prin farmecul viselor sale, prin magia clar-obscurului său"[53]. Relațiile culturale, materiale și intelectuale dintre Europa și Orient au trecut prin nenumărate faze, chiar dacă linia de demarcație dintre Est și Vest a produs o anumită impresie constantă asupra Europei. Deși, în general, Vestul a fost cel care s-a deplasat către Est și nu invers. *Orientalismul* e termenul generic pe care l-am folosit pentru a descrie abordarea Orientului de către Occident; orientalismul reprezintă disciplina prin care Orientul a fost (și este) abordat sistematic, ca un subiect de studiu, de cercetare și practică. Dar, în plus, am folosit cuvântul pentru a desemna acea colecție de vise, imagini și cuvinte, disponibile oricui a încercat să vorbească despre ceea ce se află la est de linia de demarcație. Aceste două aspecte ale orientalismului nu sunt incongruente, deoarece, prin folosirea lor, Europa a putut avansa spre Orient, în siguranță și nemetaforic. Aici aș dori, mai ales, să analizez dovezile materiale ale acestei înaintări.

Cu excepția islamului, Orientul a fost, pentru Europa, până în secolul al XIX-lea, un domeniu cu o istorie continuă de dominație occidentală necontestată. Acest adevăr este evident în cazul experienței britanice în India, al celei portugheze în Indiile de

Est, China și Japonia, al celei franceze și italiene în diferite regiuni ale Orientului. Au existat situații ocazionale în care intransigența localnicilor a tulburat idila, ca în 1638-1639, când un grup de creștini japonezi i-a alungat pe portughezi din zonă; în general, totuși, doar Orientul arab și islamic a ridicat Europei probleme fără soluție, la nivel politic, intelectual și, pentru o vreme, economic. Apoi, mare parte din istoria orientalismului a purtat amprenta unei atitudini europene problematice față de islam și acesta este aspectul acut de sensibil al orientalismului către care se îndreaptă interesul meu în studiul de față.

Fără îndoială, islamul a constituit o reală provocare în multe feluri. Se afla inconfortabil de aproape de creștinism, din punct de vedere geografic și cultural. S-a folosit de tradițiile iudeo-elene, a împrumutat creator de la creștinism, se putea lăuda cu succese militare și politice incomparabile. Și asta nu era tot. Ținuturile islamice se află alături de cele biblice și chiar se suprapun cu unele dintre ele; în plus, centrul domeniului islamic a fost întotdeauna regiunea cea mai apropiată de Europa și se numește Orientul Apropiat. Araba și ebraica sunt limbi semitice și, împreună, ele dispun și redispun de un material care e de o importanță urgentă pentru creștinism. De la sfârșitul secolului al VII-lea până la bătălia de la Lepanto din 1571, islamul, în forma sa arabă, otomană sau nord-africană și spaniolă, a dominat sau a amenințat efectiv creștinismul european. Faptul că islamul a depășit și a eclipsat Roma nu putea dispărea din mintea nici unui european din trecut sau din prezent. Nici Gibbon nu era o excepție, precum se poate vedea în următorul pasaj din *Decline and Fall*:

> În zilele victorioase ale republicii romane, scopul senatului era să-și limiteze consiliile și legiunile la un singur război și să suprime complet primul dușman înainte de a provoca ostilitatea celui de-al doilea. Aceste maxime timide ale politicii erau disprețuite de mărinimia sau de entuziasmul califilor arabi. Cu aceeași vigoare și succes, ei i-au invadat pe succesorii lui August și Artaxerxe; iar monarhiile rivale

au devenit, în aceeași clipă, prada unui dușman pe care au fost obișnuite atâta timp să-l disprețuiască. În cei zece ani de guvernare ai lui Omar, sarazinii au adus la supunere 36.000 de orașe sau castele, au distrus 4.000 de biserici sau temple ale necredincioșilor și au ridicat 1.400 de moschei pentru practicarea religiei lui Mahomed. La o sută de ani după fuga sa de la Mecca, armatele și dominația succesorilor săi s-au extins din India până la Oceanul Atlantic, peste diverse și îndepărtate provincii...[54]

Atunci când termenul *Orient* nu a fost pur și simplu un sinonim pentru Estul asiatic sau când nu a denotat, în general, ceea ce e îndepărtat și exotic, el se aplica, mai riguros, Orientului islamic. Acest Orient „militant" a ajuns să desemneze ceea ce Henri Baudet numea „marele val asiatic"[55]. Desigur, așa stăteau lucrurile în Europa până la mijlocul secolului al XVIII-lea, moment când tezaurele de cunoștințe „orientale", cum a fost *Bibliothèque orientale* a lui d'Herbelot, au încetat să însemne în primul rând islam, arabi sau otomani. Până în acea perioadă, memoria culturală a acordat o importanță de înțeles unor evenimente relativ îndepărtate, precum căderea Constantinopolului, cruciadele și cucerirea Siciliei și a Spaniei, dar dacă acestea au semnificat Orientul amenințător, ele nu au șters, în același timp, ceea ce a rămas din Asia.

Pentru că a existat întotdeauna India, locul unde, după ce Portugalia a pus bazele primelor prezențe europene la începutul secolul al XVI-lea, Europa și, în primul rând, Anglia, după o lungă perioadă (din 1600 până în 1758) de activitate esențial comercială, au dominat politic ca forță de ocupație. Totuși, India în sine nu a reprezentat niciodată o amenințare indigenă pentru Europa. Ea a fost o amenințare mai degrabă pentru că autoritatea sa autohtonă s-a prăbușit și a deschis calea unor rivalități intereuropene și unui control politic european fățiș, astfel încât Orientul indian putea fi tratat de Europa cu superioritatea proprietarului, niciodată cu sentimentul pericolului, rezervat Islamului.[56] Totuși, între această superioritate și cunoștințele pozitive precise a existat o discrepanță

uriașă. Articolele lui d'Herbelot pentru subiectele indo-persane din *Bibliothèque* se bazau toate pe surse islamice și e adevărat că, până la începutul secolului al XIX-lea, sintagma „limbi orientale" era considerată sinonimă cu „limbi semitice". Renașterea orientală, despre care vorbește Quinet, a avut menirea de a extinde niște limite destul de înguste, în care Islamul era exemplul pentru întregul Orient.[57] Sanscrita, religia indiană și istoria Indiei nu au primit statut de cunoștințe științifice decât după eforturile lui Sir William Jones de la sfârșitul secolului al XVIII-lea; și chiar și interesul său față de India a venit prin intermediul interesului său anterior pentru islam și al cunoștințelor sale legate de acesta.

Nu e surprinzător, deci, că prima lucrare majoră de erudiție orientală, după *Bibliothèque* a lui d'Herbelot, a fost *History of the Saracens* a lui Simon Ockley, al cărei prim volum a apărut în 1708. Un istoric recent al orientalismului a opinat că atitudinea lui Ockley față de musulmani – și anume că lor li se datorează ceea ce primii creștinii europeni au știut în materie de filosofie – „a constituit un șoc dureros" pentru publicul său european. Nu numai că Ockley a exprimat clar în lucrarea sa această preeminență islamică, ci „a făcut Europa să simtă pentru prima oară gustul autentic și substanțial al punctului de vedere arab în privința războaielor cu Bizanțul și cu Persia"[58]. Totuși, Ockley a avut grijă să se disocieze de influența viciată a islamului și, spre deosebire de colegul său William Whiston (succesorul lui Newton la Cambridge), el a declarat întotdeauna clar că islamul este o erezie revoltătoare. Pentru entuziasmul său islamic, pe de altă parte, Whiston a fost exclus de la Cambridge în 1709.

Accesul către bogățiile indiene (orientale) a trebuit să se facă întotdeauna prin traversarea, mai întâi, a provinciilor islamice și prin rezistența împotriva efectului periculos al islamului ca sistem de credință cvasi-ariană. Și, cel puțin pentru o bună perioadă din secolul al XVIII-lea, Anglia și Franța au reușit. Imperiul Otoman se instalase demult într-o bătrânețe confortabilă (pentru Europa)

ca să mai fie considerat, în secolul al XIX-lea, ca „problema estică". Marea Britanie și Franța s-au luptat una cu cealaltă în India între 1744 și 1748 și din nou între 1756 și 1763, până când, în 1769, englezii au preluat controlul practic, economic și politic al subcontinentului. Ce era mai inevitabil decât ca Napoleon să aleagă hărțuirea imperiului oriental al Marii Britanii, interceptând prima dată calea sa islamică de acces, Egiptul?

Deși au fost aproape imediat precedate de cel puțin două proiecte orientaliste majore, invazia Egiptului de către Napoleon în 1798 și incursiunea sa în Siria au avut, de departe, cea mai importantă consecință pentru istoria modernă a orientalismului. Înaintea lui Napoleon, au mai existat doar două eforturi (ambele ale cercetătorilor) de a invada Orientul prin smulgerea vălurilor și prin trecerea dincolo de adăpostul comparativ al Orientului biblic. Primul a fost făcut de Abraham-Hyacinthe Anquetil-Duperron (1731-1805), un teoretician excentric al egalitarismului, un om care a reușit, în mintea sa, să reconcilieze jansenismul cu catolicismul ortodox și cu brahmanismul, și care a călătorit în Asia pentru a dovedi existența primitivă reală a unui Popor Ales și a genealogiilor biblice. În schimb, el și-a ratat primul scop și a călătorit către est până la Surat, spre a descoperi acolo o comoară ascunsă de texte avestane și a-și desăvârși traducerea Avestei. Raymond Schwab a afirmat despre misteriosul fragment avestan care l-a determinat pe Anquetil să pornească la drum că, în timp ce „savanții au privit celebrul fragment la Oxford și apoi s-au întors la studiile lor, Anquetil a privit și apoi s-a dus în India". Schwab mai remarcă faptul că Anquetil și Voltaire, diferiți fără speranță unul de altul din punct de vedere temperamental și ideologic, au avut un interes similar față de Orient și față de Biblie, „unul pentru a face Biblia mai puțin discutabilă, celălalt pentru a o face mai puțin credibilă". Ca o ironie a sorții, traducerile lui Anquetil din Avesta i-au servit lui Voltaire, deoarece descoperirile lui Anquetil „au determinat curând tocmai critica textelor [biblice], considerate până atunci

texte revelate". Efectul expediției lui Anquetil este bine descris de Schwab:

> În 1759, Anquetil a terminat traducerea *Avestei* la Surat, în 1786 pe cea a *Upanișadelor* la Paris, săpând astfel un canal între emisferele geniului uman, corectând și lărgind vechiul umanism din bazinul mediteraneean. Cu mai puțin de cincizeci de ani înainte, compatrioții săi au fost întrebați cum era să fii persan, pe când el îi învăța să compare monumentele perșilor cu cele ale grecilor. Înaintea lui, se căutau informații despre trecutul îndepărtat al planetei noastre exclusiv la mari scriitori latini, greci, evrei și arabi. Biblia era privită ca o stâncă solitară, un aerolit. În scris, exista un univers, dar nimeni nu prea părea să bănuiască imensitatea acelor ținuturi necunoscute. Înțelegerea a început odată cu traducerea *Avestei* și a atins înălțimi ametitoare datorită explorării limbilor din Asia Centrală, care s-au înmulțit după Babel. În școlile noastre, până în momentul acela limitate la mica moștenire greco-latină a Renașterii [din care o bună parte a fost transmisă Europei de islam], el a introdus o viziune asupra unor nenumărate civilizații din vremurile trecute, asupra unei infinități de literaturi; în plus, cele câteva provincii europene nu au fost singurele locuri care și-au lăsat amprenta în istorie.[59]

Pentru prima oară, Orientul a fost dezvăluit Europei în materialitatea textelor, a limbilor și a civilizațiilor sale. Tot pentru prima oară, Asia a dobândit o dimensiune intelectuală și istorică precisă, cu care să sprijine miturile distanței și ale imensității sale geografice. Printr-una din acele inevitabile compensații simplificatoare pentru o bruscă expansiune culturală, eforturile orientale ale lui Anquetil au fost urmate de cele ale lui William Jones, al doilea dintre proiectele prenapoleoniene amintite mai sus. În vreme ce Anquetil a deschis drumuri largi, Jones le-a închis, codificând, catalogând, comparând. Înainte de a părăsi Anglia pentru a pleca spre India în 1783, Jones era deja un maestru în arabă, ebraică și persană. Acestea păreau, poate, cele mai neînsemnate realizări ale sale: căci era și poet, jurist, istoric, clasicist și un învățat neobosit,

ale cărui performanțe au provocat admirația unor personalități ca Benjamin Franklin, Edmund Burke, William Pitt și Samuel Johnson. La momentul potrivit, a fost numit „într-o funcție onorabilă și profitabilă în Indii" și, imediat după sosirea sa aici pentru a prelua un post la Compania Indiei de Est, a început cursa studiului personal, care consta în a aduna, a îngrădi, a domestici Orientul și a-l transforma astfel într-o provincie cu educație europeană. Pentru lucrarea sa personală, intitulată „Subiecte de studiu în timpul șederii mele în Asia", el a enumerat ca teme de cercetare „legile hindușilor și ale mahomedanilor, politica și geografia modernă a Hindustanului, cel mai bun mod de a guverna Bengalul, aritmetica și geometria și științele combinate ale asiaticii, medicinei, chimiei, chirurgiei și anatomiei indienilor, producțiile naturale ale Indiei, poezia, retorica și morala Asiei, muzica națiunilor estice, meseriile, industria, agricultura și comerțul Indiei" și așa mai departe. În 17 august 1787, i-a scris simplu Lordului Althorp: „ambiția mea este de a cunoaște *India* mai bine decât a cunoscut-o vreodată un alt european." Aici a putut găsi Balfour în 1910 prima schițare a pretenției sale, ca englez, de a cunoaște Orientul mai mult și mai bine decât oricine altcineva.

Activitatea oficială a lui Jones era dreptul, o ocupație cu semnificație simbolică pentru istoria orientalismului. Cu șapte ani înainte ca Jones să ajungă în India, Warren Hastings decisese că indienii trebuie conduși după legile lor, un proiect mai îndrăzneț decât părea la prima vedere, deoarece codul sanscrit de legi exista pe atunci, pentru utilizare practică, doar în traducere persană și nici un englez din acea perioadă nu cunoștea sanscrita destul de bine pentru a consulta textele originale. Un funcționar al companiei, Charles Wilkins, a învățat sanscrita, apoi a început să traducă *Instituțiile* lui Manu; în această acțiune, avea să fie asistat curând de Jones. (Wilkins a fost, printre altele, și primul traducător al Bhagavad Gitei.) În ianuarie 1784, Jones a convocat întâlnirea inaugurală a Societății Asiatice a Bengalului, care urma

să fie pentru India ceea ce Societatea Regală era pentru Anglia. Ca primul președinte al societății și ca magistrat, Jones a ajuns să cunoască efectiv Orientul și orientalii, ceea ce avea să-l facă mai târziu fondatorul necontestat (expresia îi aparține lui A.J. Arberry) al orientalismului. A guverna și a studia, apoi a compara Orientul cu Occidentul, acestea erau scopurile lui Jones, pe care, cu un impuls irezistibil de a codifica mereu, de a supune varietatea infinită a Orientului „unui cod complet" de legi, cifre, obiceiuri și lucrări, se consideră că le-a atins. Cea mai celebră afirmație a lui indică în ce măsură orientalismul modern, chiar și la începuturile sale filosofice, a fost o disciplină comparativă având ca scop principal descoperirea surselor limbilor europene într-o bază orientală, îndepărtată și inofensivă:

> Limba *sanscrită*, oricât ar fi de veche, are o structură minunată; mai perfectă decât *greaca*, mai bogată decât *latina* și mult mai rafinată decât acestea, având totuși cu amândouă asemănări mai mari, atât în rădăcinile verbelor, cât și în formele gramaticale, decât s-ar fi putut produce din întâmplare; atât de mari, într-adevăr, încât nici un filolog nu le-ar putea examina pe toate trei fără a crede că provin dintr-o sursă comună.[60]

Mulți dintre primii orientaliști englezi din India au fost, asemenea lui Jones, specialiști în drept sau, destul de interesant, medici cu puternice înclinații misionare. Atât cât se poate spune, majoritatea erau animați de scopul dublu de a cerceta „științele și artele din Asia, în speranța de a facilita ameliorări acolo și progresul cunoașterii și al artelor acasă"[61]: astfel era exprimat țelul orientalistului obișnuit în *The Centenary Volume* al Royal Asiatic Society, fondată în 1823 de Henry Thomas Colebrooke. În contactul lor cu orientalii moderni, primii orientaliști profesioniști, cum a fost Jones, aveau doar două roluri de jucat, totuși nu putem să-i învinuim astăzi pentru restricțiile impuse umanității lor de caracterul *occidental* oficial al prezenței lor în Orient. Erau fie judecători, fie

doctori. Chiar Edgar Quinet, care scria mai mult metafizic decât realist, era vag conștient de această relație terapeutică. „Asia are profeții", a spus el în *Le Génie des religions*; „Europa are doctorii."[62] Cunoașterea corectă a Orientului a plecat de la un studiu serios al textelor clasice și abia după aceea a trecut la aplicarea acelor texte la Orientul modern. Confruntat cu decrepitudinea evidentă și cu neputința politică a orientalului modern, orientalistul european a considerat că este de datoria lui să salveze o parte din măreția orientală clasică, trecută și pierdută, pentru a „facilita ameliorări" în Orientul actual. Ceea ce europeanul a preluat din trecutul oriental clasic a fost o viziune (și mii de fapte și artefacte) pe care doar el putea s-o folosească în modul cel mai bun; orientalului modern i-a dat facilități și ameliorări și, de asemenea, avantajul judecății sale în privința a ceea ce era cel mai bine pentru Orientul modern.

O caracteristică a tuturor proiectelor orientaliste prenapoleoniene a fost că se putea face foarte puțin, înainte de proiect, pentru a-i pregăti succesul. Anquetil și Jones, de exemplu, au învățat ceea ce au învățat despre Orient numai după ce au ajuns acolo. Ei s-au confruntat cu întregul Orient și doar după o vreme și după improvizări considerabile, au putut să-l reducă la o provincie mai mică. Napoleon, pe de altă parte, nu a vrut nimic mai puțin decât să ocupe întregul Egipt, iar pregătirile lui au fost de o amploare și o minuțiozitate fără egal. Chiar și așa, aceste pregătiri au fost aproape fanatic de schematice și – dacă pot folosi cuvântul – textuale, trăsături care necesită aici o analiză. Se pare că Napoleon ar fi avut în minte trei lucruri, mai presus de oricare altele, pe când se afla în Italia în 1797 și își pregătea următoarea acțiune militară. În primul rând, în afară de puterea încă amenințătoare a Angliei, succesele lui militare, care culminaseră cu Tratatul de la Campo Formio, nu i-au mai lăsat alt loc de cucerire a gloriei decât Estul. În plus, Talleyrand criticase recent „avantajele ce se pot obține din noile colonii în condițiile actuale", iar acest lucru, împreună cu perspectiva tentantă de a înfrânge Marea Britanie, l-au dus spre Est. În

al doilea rând, Napoleon a fost atras de Orient încă din adolescență; de exemplu, manuscrisele sale din tinerețe cuprind un rezumat făcut de el lucrării *Histoire des Arabes* a lui Marigny și reiese clar din toate scrierile și conversațiile lui că era fermecat, după cum spunea Jean Thiry, de amintirea și gloria legate de Orientul din vremea lui Alexandru, în general, și de Egipt, în special.[63] Astfel, ideea de a recuceri Egiptul ca un nou Alexandru i s-a impus singură, combinată cu avantajul suplimentar de a dobândi o nouă colonie islamică, pe socoteala Angliei. În al treilea rând, Napoleon considera Egiptul un proiect posibil tocmai pentru că îl cunoștea din punct de vedere tactic, strategic, istoric și – nefiind un aspect de subestimat – textual, adică în urma lecturilor din scrierile recente, dar și clasice, ale unor personalități europene. Important este că, pentru Napoleon, Egiptul a fost un proiect care a căpătat contur în mintea sa și, mai târziu, în pregătirile pentru cucerirea lui, prin experiențe ce țineau de domeniul ideilor și al miturilor culese din texte, nu din realitatea empirică. Planurile lui în privința Egiptului au devenit, de aceea, primele dintr-o lungă serie de contacte ale Europei cu Orientul, în care competența specială a orientalistului a primit direct o întrebuințare funcțională colonială; pentru că, în momentul crucial când orientalistul trebuia să decidă dacă loialitățile și simpatiile sale sunt de partea Orientului sau a Occidentului cuceritor, el l-a ales întotdeauna pe cel de-al doilea, de la Napoleon încoace. În ceea ce-l privește pe împăratul însuși, el a văzut Orientul doar așa cum a fost codificat la început de textele clasice și apoi de experții orientaliști, a căror viziune, bazată tot pe textele clasice, părea un substitut util pentru orice contact adevărat cu Orientul real.

Angajarea câtorva zeci de „savanți" pentru expediția din Egipt a lui Napoleon este prea bine cunoscută ca să mai necesite o prezentare detaliată aici. Ideea lui era să construiască un fel de arhivă vie în vederea expediției, sub forma unor studii în toate domeniile, realizate de membrii Institutului Egiptului, fondat de el. Ceea ce

se cunoaște mai puțin, probabil, este încrederea anterioară a lui Napoleon în lucrarea Contelui de Volney, un călător francez care a scris *Voyage en Égypte et en Syrie*, publicată în 1787 în două volume. În afara unei scurte prefețe personale ce-l informează pe cititor că neașteptata moștenire a unei sume de bani a făcut posibilă călătoria sa în est în 1783, cartea lui Volney este un document aproape chinuitor de impersonal. În mod evident, Volney se considera un om de știință, a cărui sarcină a fost întotdeauna să înregistreze „starea" a ceea ce vede. Punctul culminant al cărții e atins în volumul al doilea, o descriere a islamului ca religie.[64] Concepțiile lui Volney erau în mod canonic ostile islamului ca religie și ca sistem de instituții politice; totuși, Napoleon a socotit lucrarea aceasta, precum și *Considérations sur la guerre actuel de Turcs* (1788), tot a lui Volney, de o importanță deosebită. Căci Volney a fost, în fond, un francez abil și – la fel ca Chateaubriand și Lamartine la un sfert de secol după el – a privit Orientul Apropiat ca pe un loc potrivit pentru realizarea ambițiilor coloniale franceze. Ceea ce a folosit Napoleon din opera lui Volney a fost enumerarea, în ordinea crescătoare a dificultăților, a obstacolelor cărora trebuia să le facă față în Orient orice forță expediționară franceză.

Napoleon se referă explicit la Volney în reflecțiile sale asupra expediției din Egipt, reflecții intitulate *Campagnes d'Égypte et de Syrie, 1798-1799*, pe care le-a dictat generalului Bertrand pe Insula Sfânta Elena. Volney, spunea el, a considerat că există trei bariere pe drumul francezilor spre hegemonia în Orient și că orice forță franceză ar avea, de aceea, de purtat trei războaie: unul împotriva Angliei, al doilea împotriva Porții Otomane și al treilea, cel mai greu, împotriva musulmanilor.[65] Aprecierea lui Volney era vicleană și greu de blamat, deoarece lui Napoleon i-a fost clar, așa cum i-ar fi oricui dacă l-ar citi pe Volney, că lucrările lui, *Voyage* și *Considérations*, erau texte folositoare oricărui european dornic să cucerească Orientul. Cu alte cuvinte, opera lui Volney a constituit un manual pentru atenuarea șocului pe care un european l-ar fi

putut simți la contactul direct cu Orientul: Citiți cărțile, pare a fi fost teza lui Volney, și, departe de a fi dezorientați în fața Orientului, îl veți supune.

Napoleon l-a luat pe Volney aproape *ad litteram*, dar într-un mod subtil, caracteristic lui. Din primul moment când *l'Armée d'Égypte* a apărut la orizontul egiptean, s-au făcut toate eforturile pentru a-i convinge pe musulmani că „noi suntem adevărații musulmani", așa cum spunea proclamația lui Bonaparte din 2 iulie 1798 în fața populației din Alexandria.[66] Însoțit de o echipă de orientaliști (la bordul unui vas amiral numit *Orient*), Napoleon s-a folosit de dușmănia egiptenilor față de mameluci și a făcut apel la ideea revoluționară că toți aveau oportunități egale de a duce un război extrem de blând și de selectiv împotriva islamului. Ce l-a impresionat cel mai mult pe primul cronicar arab al expediției, Abd-al-Rahman al-Jabarti, a fost folosirea de către Napoleon a savanților pentru a intra în contact cu localnicii, precum și întâlnirea directă cu o instituție intelectuală europeană modernă.[67] Napoleon a încercat peste tot să demonstreze că luptă *pentru* islam; tot ce spunea se traducea în araba Coranului, la fel cum armata franceză era chemată de conducerea sa să nu uite niciodată sensibilitatea islamică. (Să comparăm, în această privință, tactica lui Napoleon în Egipt cu tactica din *Requerimiento*, un document redactat în spaniolă, în 1513, de către spanioli, pentru a fi citit cu voce tare indienilor: „Vă vom lua pe voi și pe nevestele voastre și pe copiii voștri și vă vom face sclavi, și astfel vă vom vinde și vom dispune de voi așa cum vor ordona Maiestățile lor [Regele și Regina Spaniei]; și vă vom lua bunurile și vă vom provoca numai necazuri și pagube, ca unor vasali nesupuși" etc.[68]) Atunci când Napoleon a înțeles că forța sa era prea mică pentru a se impune în fața egiptenilor, a încercat să-i facă pe imami, cadii, muftii și ulemale* să interpreteze

* Imam – preot musulman; cadiu – judecător musulman; muftiu – căpetenie religioasă; ulema – doctor în religie și drept musulman (n. trad.).

Coranul în favoarea Marii Armate. În acest scop, cele șaizeci de ulemale care predau la Azhar au fost invitate în tabăra sa, cu onoruri militare, și flatate de admirația lui Napoleon față de islam, de Mahomed și de Coran, pe care părea să-l cunoască perfect. Acest demers a avut efect și curând populația din Cairo părea să-și fi pierdut neîncrederea în ocupanți.[69] Mai târziu, după ce a părăsit Egiptul, Napoleon i-a dat instrucțiuni stricte generalului său Kleber să administreze întotdeauna Egiptul prin orientaliști și conducători religioși islamici, al căror sprijin îl puteau câștiga; orice altă politică era costisitoare și nebunească.[70] Hugo considera că a surprins gloria plină de tact a expediției orientale a lui Napoleon în poezia *Lui*:

Au Nil je le retrouve encore.
L'Égypte resplendit des feux de son aurore;
Son astre impérial se lève à l'orient.

Vainqueur, enthousiaste, éclatant de prestiges,
Prodige, il étonna la terre des prodiges.
Les vieux scheiks vénéraient l'émir jeune et prudent;
Le peuple redoutait ses armes inouïes;
Sublime, il apparut aux tribus éblouies
Comme un Mahomet d'occident.[71]

(Îl regăsesc la Nil.
Egiptul strălucește de-al zorilor săi foc,
Iar astru-i imperial la răsărit se-arată.

Învingător, entuziast, plin de succese,
Minune ce uimește o lume de minuni.
Șeicii cei bătrâni pe tânărul emir îl venerau;
Poporul se temea de ale sale arme;
Sublim el apărea în fața triburilor uluite
Precum un Mahomed din Occident venit.)

Un asemenea triumf putea fi pregătit doar *înaintea* unei expediții militare, poate doar de cineva care nu avea experiența anterioară a Orientului, cu excepția a ceea ce a aflat din cărți și de la învățați. Ideea de a lua cu sine o întreagă academie reprezintă în mare măsură un aspect al unei atitudini textuale față de Orient. Iar această atitudine, la rândul ei, a fost sprijinită de o serie de decrete specific revoluționare (mai ales cel din 10 germinal anul III – 30 martie 1793 – care înființa o *școală publică* în cadrul Bibliotecii Naționale, pentru a preda araba, turca și persana[72]), al căror obiectiv era acela rațional de a risipi misterul și de a instituționaliza chiar și cunoștințele cele mai absconse. Astfel, mulți dintre traducătorii orientaliști ai lui Napoleon au fost studenți ai lui Silvestre de Sacy, care, începând din iunie 1796, a fost primul și singurul profesor de arabă la École publique des langues orientales. Sacy a devenit ulterior profesor al aproape fiecărui orientalist de seamă din Europa, unde studenții săi au deținut supremația în acest domeniu timp de aproximativ trei sferturi de secol. Mulți dintre ei au fost utili din punct de vedere politic, așa cum au fost unii pentru Napoleon în Egipt.

Dar tratativele cu musulmanii au reprezentat doar o parte din proiectul lui Napoleon de a domina Egiptul. Cealaltă parte a constat în a-l deschide complet, a-l face în totalitate accesibil cercetării europene. De la statutul de țară obscură și parte a Orientului cunoscută până atunci doar indirect prin aventurile călătorilor, ale erudiților și ale cuceritorilor dinainte, Egiptul urma să devină un capitol din educația franceză. Și aici atitudinile textuale și schematice sunt evidente. Institutul, cu echipele sale de chimiști, istorici, biologi, arheologi, chirurgi și anticari, a constituit divizia erudită a armatei. Sarcina sa nu era mai puțin agresivă: să transpună Egiptul în franceza modernă; și, spre deosebire de *Description de l'Égypte* a abatelui Le Mascrier din 1735, cea a lui Napoleon avea să fie o realizare universală. Aproape din primele momente ale ocupației, Napoleon a avut grijă ca Institutul să-și înceapă întrunirile,

experimentele – misiunea de documentare cum am numi-o astăzi. Cel mai important era că tot ce se spunea, se vedea și se studia urma să fie înregistrat și a fost într-adevăr înregistrat în acea mare apropriere colectivă a unei țări de către alta, *Description de l'Égypte*, publicată în 23 de volume imense între 1809 și 1828.[73]

Unicitatea lucrării nu constă doar în dimensiunile sale sau în inteligența autorilor, ci în atitudinea față de subiectele abordate, ceea ce o face să fie de mare interes pentru studierea proiectelor orientaliste moderne. Primele câteva pagini din a sa *prefață istorică*, scrisă de Jean-Baptiste-Joseph Fourier, secretarul Institutului, exprimă clar faptul că, studiind Egiptul, savanții s-au luptat direct și cu un fel de semnificație culturală, geografică și istorică pură. Egiptul a constituit punctul focal al relațiilor dintre Africa și Asia, dintre Europa și Est, dintre memorie și actualitate.

> Plasat între Africa și Asia și comunicând ușor cu Europa, Egiptul ocupă centrul vechiului continent. Această țară are doar mari vestigii; ea este patria artelor și păstrează nenumărate monumente; principalele sale temple și palatele locuite de regi există încă, chiar dacă edificiile cel mai puțin vechi erau deja construite pe vremea războiului Troiei. Homer, Licurg, Solon, Pitagora și Platon s-au dus în Egipt pentru a studia științele, religia și dreptul. Alexandru a fondat acolo o cetate opulentă, care s-a bucurat pentru multă vreme de supremație comercială, iar această cetate a fost martora discuțiilor dintre Pompei, Cezar, Marc Antoniu și August, care hotărau între ei soarta Romei și a lumii întregi. De aceea, este normal ca țara aceasta să atragă atenția unor prinți iluștri care conduc destinele națiunilor.
>
> Nici o națiune nu a dobândit vreodată o putere considerabilă, fie în Vest, fie în Asia, fără ca puterea aceasta să îndrepte națiunea și către Egipt, lucru care era privit, într-o oarecare măsură, ca soarta sa naturală.[74]

Deoarece Egiptul era extrem de însemnat pentru arte, științe și guvernare, rolul său consta în a fi scena pe care urmau să aibă loc acțiuni de o importanță istorică internațională. Ocupând Egiptul,

deci, o putere modernă urma să-și demonstreze în mod firesc forța și să-și justifice istoria; destinul Egiptului însuși era să fie anexat, de preferință Europei. În plus, această putere urma să intre într-o istorie al cărei element comun a fost definit de personaje nu mai puțin importante decât Homer, Alexandru, Cezar, Platon, Solon și Pitagora, care au onorat Orientul cu prezența lor anterioară acolo. Pe scurt, Orientul a existat ca un set de valori legate nu de realitățile sale moderne, ci de o serie de contacte valoroase pe care le-a avut cu un trecut european îndepărtat. Acesta este un exemplu clar de atitudine textuală, schematică, la care m-am referit anterior.

Fourier continuă la fel pe mai bine de o sută de pagini (fiecare pagină are o suprafață de un metru pătrat, de parcă proiectul și dimensiunea paginii ar fi fost concepute la scară comparabilă). Pe baza unui trecut confuz, totuși, el trebuie să justifice expediția napoleoniană ca pe ceva necesar a fi întreprins atunci când a avut loc. Perspectiva dramatică nu e niciodată abandonată. Conștient de publicul său european și de personajele orientale pe care le manipula, el scrie:

> Ne amintim impresia făcută asupra întregii Europe de vestea uluitoare a prezenței francezilor în Orient... Acest mare proiect a fost conceput în tăcere și pregătit cu atâta hotărâre și discreție, încât vigilența îngrijorată a dușmanilor noștri a fost înșelată; doar în clipa când s-a întâmplat, au aflat și ei că a fost conceput, pus în practică și îndeplinit cu succes...

Un *coup de théâtre* atât de dramatic a avut avantajele lui și pentru Orient:

> Această țară, care și-a transmis cunoștințele atâtor națiuni, este astăzi condamnată la barbarie.

Doar un erou putea unifica toți acești factori, ceea ce descrie acum Fourier:

> Napoleon a apreciat influența pe care acest eveniment l-ar avea asupra relațiilor dintre Europa, Orient și Africa, asupra transportului pe Mediterana și a destinului Asiei... Napoleon a vrut să ofere un bun exemplu european Orientului și, în final, să-i facă pe locuitori să trăiască mai bine și să le ofere avantajele unei civilizații perfecte. Nimic din toate acestea nu ar fi posibil fără continua contribuție la proiect a artelor și a științelor.[75]

A scoate o regiune din barbarismul prezent și a o reda fostei măreții clasice; a instrui Orientul (în propriu-i avantaj) în maniera Vestului modern; a subordona sau a minimaliza puterea militară pentru a augmenta proiectul cunoașterii glorioase dobândite în timpul dominării politice a Orientului; a exprima Orientul, a-i da formă, identitate, a-l defini cu recunoașterea locului său în memorie, a importanței sale pentru strategia imperială și a rolului său „firesc" ca anexă a Europei; a onora toate cunoștințele dobândite pe durata ocupației coloniale cu titlul de „contribuții la învățătura modernă" atunci când indigenii nu au fost nici consultați, nici tratați decât ca pretexte pentru un text a cărui utilitate nu a fost destinată localnicilor; a te simți ca un european care conduce, aproape după voie, istoria, timpul și geografia orientală; a institui noi domenii de specializare; a stabili noi discipline; a împărți, a desfășura, a schematiza, a cataloga, a indexa și a înregistra tot ce e la vedere (și ascuns vederii); a face din fiecare detaliu observabil o generalizare și din fiecare generalizare o lege imuabilă despre natura, temperamentul, mentalitatea, tipul sau obiceiurile orientale; și, mai ales, a transpune realitatea vie în materia textelor, a poseda (sau a crede că posezi) realitatea în special pentru că nimic în Orient nu pare să reziste puterii tale: acestea sunt trăsăturile proiectului orientalist realizate în totalitate în lucrarea *Description de l'Égypte*, ea însăși autorizată și susținută de asimilarea orientalistă a Egiptului de către Napoleon cu instrumentele cunoașterii și ale puterii occidentale. Astfel, Fourier își încheie prefața anunțând că istoria își va aminti cum „Egiptul a fost teatrul gloriei sale

[a lui Napoleon] și protejează împotriva uitării toate împrejurările acestui eveniment extraordinar"[76].

Lucrarea *Description* anulează, astfel, istoria egipteană sau orientală ca istorie având propria coerență, identitate și semnificație. În schimb, istoria așa cum este ea înregistrată în *Description* înlocuiește istoria egipteană sau orientală, identificându-se direct și imediat cu istoria lumii, un eufemism pentru istoria Europei. Salvarea unui eveniment de la uitare echivalează, în mintea orientalistului, cu transformarea Orientului într-un teatru pentru reprezentările lui despre Orient: este aproape ceea ce spune Fourier. În plus, simpla autoritate a descrierii Orientului în termeni occidentali moderni scoate Orientul din imperiul obscurității tăcute unde a zăcut neglijat (cu excepția murmurelor slabe ale unui vast, dar nedefinit sentiment al propriului trecut) și-l așază în lumina științei europene moderne. Aici, acest nou Orient figurează – de exemplu în tezele biologice ale lui Geoffroy Saint-Hilaire din *Description* – ca o confirmare a legilor specializării zoologice formulate de Buffon.[77] Sau servește de „contrast frapant față de obiceiurile națiunilor europene"[78], în care „plăcerile bizare" ale orientalilor servesc la punerea în lumină a sobrietății și a raționalității obiceiurilor occidentale. Sau, ca să mai amintim încă o utilizare a Orientului, echivalentele acelor caracteristici fiziologice orientale care au făcut posibilă îmbălsămarea morților sunt căutate în trupurile europenilor, astfel încât cavalerii căzuți cu onoare pe câmpul de luptă să poată fi păstrați ca relicve veridice ale marii campanii orientale a lui Napoleon.[79]

Totuși, eșecul militar al ocupării Egiptului de către Napoleon nu a distrus și bogăția proiectului său general privind Egiptul sau restul Orientului. Aproape literal, ocupația a generat întreaga experiență modernă a Orientului, așa cum a fost el interpretat din perspectiva discursului fondat de Napoleon în Egipt, ale cărui instrumente de dominare și diseminare au inclus Institutul și lucrarea *Description.* Ideea, așa cum o caracteriza Charles-Roux,

era că Egiptul „readus la prosperitate, regenerat printr-o administrare înțeleaptă și luminată... își va răspândi razele civilizației asupra tuturor vecinilor săi orientali"[80]. Și într-adevăr, celelalte puteri europene vor încerca să participe la această misiune, în special Anglia. Dar ce se va întâmpla în materie de moștenire continuă a misiunii occidentale comune în Orient – în ciuda disputelor, a concurenței indecente sau a războaielor deschise intereuropene – va fi crearea de noi proiecte, noi concepții, noi acțiuni care vor combina părți suplimentare ale vechiului Orient cu spiritul european cuceritor. După Napoleon, limbajul însuși al orientalismului s-a schimbat radical. Realismul său descriptiv a crescut și a devenit nu doar un stil de reprezentare, ci un limbaj, cu adevărat un mijloc de *creație.* Alături de *limbile mamă,* așa cum au fost numite de Antoine Fabre d'Olivet acele surse latente uitate ale limbilor europene moderne, Orientul a fost reconstruit, reasamblat, meșterit, pe scurt, *născut* prin eforturile orientaliștilor. *Description* a devenit modelul principal al tuturor eforturilor ulterioare de a aduce Orientul mai aproape de Europa, de a-l absorbi apoi în totalitate și, cel mai important, de a-i anula sau cel puțin de a-i supune și a-i reduce caracterul straniu, iar în cazul islamului, ostilitatea. Căci Orientul islamic va apărea ca o categorie ce denotă puterea orientaliștilor și nu islamicii ca oameni, nici istoria lor ca istorie.

Astfel, din expediția lui Napoleon s-a născut o serie întreagă de producții textuale, de la *Itinéraire* al lui Chateaubriand la *Voyage en Orient* al lui Lamartine și la *Salammbô* de Flaubert și, în aceeași tradiție, *Manners and Customs of the Modern Egyptians* de Lane și *Personal Narrative of a Pilgrimage to al-Madinah and Meccah* de Richard Burton. Ceea ce le aseamănă nu e doar fondul comun de legendă și experiență orientală, ci și ideea savantă asupra Orientului ca matcă din care s-au născut. Dacă, în mod paradoxal, aceste creații s-au dovedit simulacre foarte stilizate, imitații minuțios lucrate a ceea ce putea fi un Orient viu, acest lucru nu diminuează nici forța concepției lor imaginative, nici forța cunoașterii Orientului

de către europeni, ale căror prototipuri au fost, respectiv, Cagliostro, marele impostor european al Orientului, și Napoleon, primul său cuceritor modern.

Opera artistică sau textuală nu a fost singurul produs al expediției napoleoniene. Au existat, în plus și desigur cu mai multă influență, proiectul științific, a cărui realizare principală este lucrarea lui Ernest Renan *Système comparé et histoire générale des langues sémitiques*, încheiată în 1848 pentru – destul de evident – Premiul Volney, și proiectul geopolitic, ale cărui prime realizări sunt Canalul Suez al lui Ferdinand de Lesseps și ocuparea Egiptului de către Anglia în 1882. Diferența dintre cele două proiecte nu constă doar în dimensiune, ci și în calitatea convingerii orientaliste. Renan a crezut cu adevărat că, în opera lui, a recreat Orientul, așa cum era el în realitate. De Lesseps, pe de altă parte, a fost întotdeauna fascinat de noutatea pe care proiectul său a născut-o din bătrânul Orient și acest sentiment s-a transmis tuturor celor pentru care deschiderea canalului în 1869 nu a constituit un eveniment obișnuit. În *Excursionist and Tourist Advertiser* pentru 1 iulie 1869, entuziasmul lui Thomas Cook îl continuă pe cel al lui Lesseps:

> În 17 noiembrie, cea mai mare realizare inginerească din acest secol urmează să-și sărbătorească succesul printr-o inaugurare magnifică, la care aproape fiecare familie regală europeană își va avea reprezentantul special. Cu siguranță, ocazia va fi excepțională. Înființarea unei linii de comunicație pe apă între Europa și Orient a fost un gând de secole, ce i-a preocupat, pe rând, pe greci, romani, saxoni și gali, dar numai în ultimii ani civilizația modernă a început în mod serios să încerce a continua lucrările vechilor faraoni, care, cu multe secole în urmă, au construit un canal între cele două mări, ale cărui urme au rezistat până astăzi... Tot ce este legat de lucrările [moderne] are dimensiuni gigantice, iar o lectură atentă a unui mic pamflet al Cavalerului de St. Stoess, ce descrie realizarea, ne impresionează puternic datorită geniului marelui spirit – domnul Ferdinand de Lesseps – prin a cărui perseverență, îndrăzneală calmă și putere de previziune, visul

> de secole a devenit, în sfârșit, o realitate tangibilă... proiectul de a apropia țările din Est de cele din Vest și astfel de a unifica civilizații din epoci diferite.[81]

Combinarea ideilor vechi cu metodele noi, alăturarea unor culturi ale căror relații cu secolul al XIX-lea erau diferite, impunerea reală a puterii tehnologiei moderne și a voinței intelectuale asupra unor entități geografice, odinioară stabile și divizate, cum sunt Estul și Vestul, iată ce a perceput Cook și ce a anunțat De Lesseps în jurnalele, discursurile, prospectele și scrisorile sale.

Din punct de vedere genealogic, începuturile lui Ferdinand au fost favorabile. Mathieu de Lesseps, tatăl său, a venit în Egipt cu Napoleon și a rămas acolo (ca „reprezentant neoficial al Franței", după cum spune Marlowe[82]) timp de patru ani după ce francezii s-au retras în 1801. Multe din scrierile ulterioare ale lui Ferdinand se referă la intenția lui Napoleon însuși de a săpa un canal, despre care, pentru că a fost greșit informat de experți, nu a crezut niciodată că e realizabil. Contaminat de istoria haotică a proiectelor privind canalul, care includeau și planurile susținute de Richelieu și de Saint-Simonieni, De Lesseps s-a întors în Egipt în 1854, pentru a se angaja într-o acțiune ce avea să se încheie cincisprezece ani mai târziu. El nu avea o reală pregătire inginerească. L-a susținut doar o încredere imensă în priceperea lui aproape divină de a construi, a însufleți și a crea; întrucât talentele sale diplomatice și financiare i-au asigurat sprijin din partea Egiptului și a Europei, el pare a fi dobândit cunoștințele necesare pentru a duce lucrurile la bun sfârșit. Ceea ce a fost mai folositor, poate, De Lesseps a învățat cum să-și aducă potențialii colaboratori în teatrul istoric al lumii și să-i facă să vadă ce înseamnă cu adevărat „gândirea morală", cum și-a numit el însuși proiectul. „Luați în calcul", le spunea el în 1860, „imensele servicii pe care apropierea dintre Occident și Orient trebuie să le aducă civilizației și creșterii bunăstării generale. Lumea așteaptă de la voi un mare progres și voi vreți să răspundeți așteptărilor

lumii."[83] În conformitate cu asemenea afirmații, numele companiei de investiții înființată de către De Lesseps în 1858 a fost exagerat și a reflectat planurile grandioase pe care le nutrea: Compania universală. În 1862, Academia franceză a oferit un premiu pentru o epopee despre canal. Bornier, câștigătorul, a creat următoarea hiperbolă, fără ca nimic din ea să se afle în dezacord cu imaginea lui De Lesseps despre proiectul său:

> Au travail! Ouvriers que notre France envoie,
> Tracez, pour l'univers, cette nouvelle voie!
> Vos pères, les héros, sont venus jusqu'ici;
> Soyez ferme comme aux intrepides,
> Comme eux vous combattez aux pieds des pyramides,
> Et leurs quatre mille ans vous contemplent aussi!
>
> Oui, c'est pour l'univers! Pour l'Asie et l'Europe,
> Pour ces climats lointain que la nuit enveloppe,
> Pour le Chinois perfide et l'Indien demi-nu;
> Pour les peuples heureux, libres, humains et braves,
> Pour les peuples méchants, pour les peuples esclaves,
> Pour ceux à qui le Christ est encore inconnu.[84]
>
> (La muncă! Lucrători trimiși de-a noastră Franță,
> Deschideți, pentru lume, această nouă cale!
> Ai voștri tați, eroii, ajuns-au pân'aici;
> Fiți tari precum sunt bravii,
> Ca ei luptați de-acum sub piramide,
> Și patru mii de ani la voi se vor uita!
>
> Da, e pentru lume!
> Pentru Asia și Europa deopotrivă,
> Pentru ținuturi depărtate, în noapte-nvăluite,
> Pentru chinezul fals și indianul gol;
> Pentru popoare fericite, libere și dârze,
> Pentru popoare rele sau în robie grea,
> Pentru cei ce încă pe Cristos nu îl cunosc.)

De Lesseps nu a fost niciodată mai elocvent și mai ingenios decât atunci când i s-a cerut să justifice suma imensă de bani și numărul extrem de mare de oameni necesari pentru canal. A fost capabil să prezinte statistici ce încântau orice ureche; a citat cu egală fluență din Herodot și din statisticile maritime. În jurnalul său din 1864, el citează aprobativ observația lui Casimir Leconte că o viață excentrică va dezvolta în om o originalitate semnificativă, iar din originalitate se vor naște fapte mari, ieșite din comun.[85] Asemenea fapte constituie propria lor justificare. În ciuda șirului memorabil de eșecuri, a costurilor sale scandaloase, a ambițiilor sale uluitoare de a schimba modul în care Europa tratează Orientul, canalul merita efortul. A fost un proiect unic, capabil să depășească obiecțiile celor consultați și, pus în slujba întregului Orient, să facă ceea ce egiptenii intriganți, chinezii perfizi și indienii pe jumătate goi nu ar fi putut face niciodată pentru ei înșiși.

Ceremonia de deschidere din noiembrie 1869 a reprezentat ocazia care, nu mai puțin decât întreaga istorie a mașinațiilor lui De Lesseps, i-a întruchipat perfect ideile. Ani de zile, discursurile, scrisorile și pamfletele sale au folosit un vocabular teatral și plin de energie. În căutarea succesului, putea fi auzit spunând despre el însuși (întotdeauna la persoana întâi plural): noi am creat, am luptat, am dispus, am realizat, am acționat, am recunoscut, am perseverat, am avansat; nimic, a repetat el cu multe ocazii, nu ne poate opri, nimic nu e imposibil, nimic nu contează, până la urmă, decât atingerea „rezultatului final, a marelui scop", conceput, definit și, în final, realizat de el. Când trimisul Papei la ceremonie a vorbit pe 16 noiembrie demnitarilor prezenți, discursul său a încercat cu disperare să fie la înălțimea spectacolului intelectual și imaginativ oferit de canalul lui De Lesseps:

> Este permis să afirmăm că ora ce tocmai a sunat e nu doar una dintre cele mai solemne ale acestui secol, ci și una dintre cele mai mari și mai decisive pe care le-a văzut omenirea de când există ea. Acest loc, unde se învecinează fără să se atingă, de acum – Africa și Asia, această mare

sărbătoare a neamului omenesc, această asistență augustă și cosmopolită, toate rasele de pe glob, toate drapelele, toate pavilioanele, plutind vesel sub acest cer luminos și imens, crucea înălțată și respectată de toți în fața semilunii, ce de minunății, ce de contraste impresionante, ce de vise considerate himerice, devenite realități palpabile! Și, în acest ansamblu de atâtea minuni, ce de subiecte de reflecție pentru gânditor, ce de bucurii la ora aceasta și în perspectiva viitorului, ce de speranțe glorioase!...

Cele două extremități ale globului se apropie; apropiindu-se, ele se recunosc; recunoscându-se, toți oamenii, copiii, dintr-un singur și același Dumnezeu, încearcă emoția fericită a fraternității lor reciproce! O, Occident! O, Orient! apropiați-vă, priviți-vă, recunoașteți-vă, salutați-vă, îmbrățișați-vă!...

Dar, în spatele fenomenului material, privirea gânditorului descoperă orizonturi mai vaste decât spațiile măsurabile, orizonturi fără limite, unde se mișcă cele mai mărețe destine, cele mai glorioase cuceriri, cele mai nemuritoare certitudini ale speciei umane...

[Doamne], fie ca suflul tău divin să planeze deasupra acestor ape! Fie ca el să treacă dinspre Occident spre Orient, dinspre Orient spre Occident! O, Doamne! Folosește această cale pentru a-i apropia pe oameni unii de alții![86]

Întreaga lume părea adunată acolo spre a aduce un omagiu realizării pe care Dumnezeu putea doar s-o binecuvânteze și s-o folosească. Vechile distincții și inhibiții erau dizolvate: Crucea se confrunta cu Semiluna, Occidentul venea la Orient pentru a nu-l mai părăsi niciodată (până când, în iulie 1956, Gamal Abdel Nasser va grăbi preluarea canalului de către Egipt, pronunțând numele lui De Lesseps).

În ideea Canalului Suez, vedem concluzia logică a gândirii orientaliste și, mai interesant, a efortului orientalist. Pentru Occident, Asia a reprezentat odată depărtarea tăcută și alienarea; islamul a militat cu ostilitate împotriva creștinismului european. Pentru a depăși asemenea constante redutabile, Orientul trebuia mai întâi cunoscut, apoi invadat și stăpânit, pe urmă re-creat de savanți,

soldați și judecători care au dezgropat limbi, istorii, rase și culturi uitate, spre a le postula – dincolo de puterea de înțelegere a orientalului modern – ca adevăratul Orient clasic, ce putea fi folosit pentru a judeca și a guverna Orientul modern. Întunericul a pălit pentru a fi înlocuit cu produse de seră; Orientul era un cuvânt al savanților, semnificând ceea ce Europa modernă a făcut recent din încă ciudatul Est. De Lesseps și canalul lui au distrus până la urmă depărtarea Orientului, intimitatea sa izolată *departe* de Occident, vechiul său exotism. Tot așa cum o barieră terestră a putut fi transformată într-o arteră maritimă, Orientul a trecut de la ostilitate rezistentă la un parteneriat îndatoritor și supus. După De Lesseps, nimeni nu a putut vorbi despre Orient ca aparținând unei alte lumi. A existat doar lumea „noastră", „o singură" lume, unificată, deoarece Canalul Suez i-a descurajat pe acei ultimi provinciali care credeau încă în diferența dintre lumi. De atunci, noțiunea de „oriental" este administrativă sau executivă, fiind subordonată factorilor demografici, economici și sociologici. Pentru imperialiști ca Balfour sau pentru anti-imperialiști ca J.A. Hobson, orientalul, ca și africanul, e un membru al unei rase dominate și nu doar un locuitor al unei zone geografice. De Lesseps a anulat identitatea geografică a Orientului, târând (aproape în sens literal) Orientul în Occident și risipind, în final, amenințarea islamului. Aveau să apară noi categorii și experiențe, inclusiv cele imperialiste, iar, în timp, orientalismul avea să se adapteze lor, dar nu fără oarecare dificultate.

IV. Criza

Poate părea ciudat să spunem despre ceva sau cineva că are o atitudine *textuală*, dar un student la literatură va înțelege mai ușor expresia dacă își va aminti concepțiile atacate de Voltaire în *Candide* sau chiar atitudinea față de realitate satirizată de Cervantes în *Don Quijote*. Ceea ce li se pare de un bun-simț fără cusur acestor scriitori este faptul că e o greșeală să presupui că mizeria de furnicar, imprevizibilă și problematică, în care trăiesc ființele omenești, poate fi înțeleasă prin ceea ce spun cărțile și deci textele; a aplica *ad litteram* la realitate ceea ce înveți din cărți înseamnă a risca nebunia sau ruina. Nu te-ai gândi să folosești *Amadis of Gaul* ca să înțelegi Spania secolului al XVI-lea (sau Spania din zilele noastre), la fel cum nu te-ai gândi să folosești Biblia pentru a înțelege, să spunem, Camera Comunelor. Dar, în mod evident, oamenii au încercat și încearcă încă să utilizeze textele într-un mod simplist, căci altfel *Candide* și *Don Quijote* nu ar mai avea același succes la cititori cum au astăzi. Pare o meteahnă umană obișnuită preferința pentru autoritatea schematică a unui text față de dezorientarea produsă prin contactele directe cu oamenii. Dar este meteahna aceasta prezentă în mod constant sau sunt împrejurări care, unele mai mult decât altele, fac probabilă preponderența atitudinii textuale?

Există două situații ce favorizează o atitudine textuală. Una este aceea în care o ființă umană se confruntă direct cu ceva relativ necunoscut, amenințător și aflat anterior la distanță. Într-un

asemenea caz, se recurge nu numai la ceea ce într-o experiență anterioară semăna cu noutatea, ci și la ceea ce s-a citit despre acel ceva. Cărțile de călătorii sau ghidurile turistice sunt genuri de texte aproape la fel de „naturale", de logice în structura și în utilizarea lor ca orice carte, tocmai din cauza acestei tendințe omenești de a reveni la text atunci când nesiguranța călătoriei în locuri ciudate pare a-ți amenința liniștea. Mulți călători spun despre o experiență într-o țară nouă că nu a fost așa cum s-au așteptat să fie, însemnând că nu a fost ceea ce spunea o carte că va fi. Și, desigur, mulți autori de cărți de călătorii sau de ghiduri le scriu pentru a spune că o țară *este* așa sau, mai bine, că ea *este* colorată, scumpă, interesantă etc. În ambele cazuri, ideea e că oamenii, locurile și experiențele pot fi descrise întotdeauna într-o carte, astfel încât cartea (sau textul) dobândește o autoritate și o utilitate mai mare chiar decât realitatea pe care o descrie. Comicul căutării de către Fabrice del Dongo a câmpului de bătălie de la Waterloo nu constă atât în faptul că nu-l găsește, ci că îl caută ca pe ceva despre care a aflat din cărți.

O a doua situație ce favorizează atitudinea textuală este aparența de succes. Dacă cineva citește o carte ce spune că leii sunt fioroși și apoi întâlnește un leu fioros (simplific, desigur), șansele sunt să fie încurajat să citească mai multe cărți de același autor și să le creadă. Dar dacă, în plus, cartea despre lei îl învață să se descurce în prezența unui leu fioros și dacă sfaturile folosesc perfect, atunci nu numai că scriitorul va fi crezut cu sfințenie, dar va fi și încurajat să-și încerce talentul și la alte feluri de scrieri. Există o dialectică destul de complexă a susținerii reciproce, prin care experiențele cititorilor în realitate sunt determinate de ceea ce au citit și acest lucru, la rândul său, îi influențează pe scriitori să abordeze subiecte definite înainte prin experiențele cititorilor. O carte despre cum să te descurci în prezența unui leu fioros poate produce o serie de cărți pe teme ca ferocitatea leilor, originile ferocității și așa mai departe. În mod similar, dacă textul își îngustează și mai

mult aria subiectului – tratând nu leii, ci ferocitatea lor – ne putem aștepta ca modurile în care se recomandă să te comporți în fața ferocității unui leu să îi *sporească*, de fapt, ferocitatea, să îl forțeze să fie fioros pentru că așa este el și asta e ceea ce, în esență, știm sau putem *doar* ști despre el.

Un text care pretinde a conține cunoștințe despre ceva real și care apare în împrejurări similare celor descrise mai sus nu e ușor de neglijat. I se atribuie competență. Îi poate reveni autoritatea profesorilor, a instituțiilor și a guvernelor, autoritate ce-l înconjoară cu un prestigiu mai mare decât garantează succesele sale practice. Mai important, asemenea texte pot *crea* nu doar cunoștințe, ci chiar și realitatea pe care par a o descrie. În timp, astfel de cunoștințe și o astfel de realitate produc o tradiție sau ceea ce Michel Foucault numește un discurs, a cărui greutate sau prezență materială, nu originalitatea unui autor anume, e cu adevărat răspunzătoare de textele produse pe baza ei. Acest tip de text e compus din acele unități preexistente de informații, adunate de Flaubert în catalogul de *idei primite de-a gata.*

În lumina celor de mai sus, să-i analizăm pe Napoleon și pe De Lesseps. Tot ce știau ei, mai mult sau mai puțin, despre Orient provenea din cărți scrise în tradiția orientalismului, așezate în biblioteca acestuia de *idei primite de-a gata*; pentru ei, Orientul, la fel ca leul fioros, era ceva ce urma să fie întâlnit și cu care urma să ai de-a face, într-o anumită măsură *pentru că* textele au făcut acel Orient posibil. Un asemenea Orient era tăcut, accesibil Europei pentru a-și realiza proiectele ce îi implicau pe locuitorii indigeni, dar care nu erau niciodată direct răspunzătoare pentru ei, un Orient incapabil să se împotrivească proiectelor, imaginilor sau simplelor descrieri concepute pentru el. Mai devreme, în acest capitol, numeam o asemenea relație între scrierile occidentale (și consecințele lor) și tăcerea orientală rezultatul și semnul marii forțe culturale a Vestului, al voinței sale de putere asupra Orientului. Dar mai este o latură a forței, a cărei existență depinde de

presiunile tradiției orientaliste și de atitudinea sa textuală față de Orient; această latură își are propria viață, așa cum o vor avea și cărțile despre leii fioroși până când leii vor putea răspunde. Perspectiva din care sunt priviți arareori Napoleon și De Lesseps – pentru a numi doi dintre numeroșii autori de proiecte pentru Orient – este cea care îi vede perseverând în tăcerea nesfârșită a Orientului în special pentru că discursul orientalismului, peste și dincolo de lipsa de putere a Orientului de a face ceva în privința lor, le-a umplut activitatea cu sensuri, inteligibilitate și realitate. Discursul orientalismului și ceea ce l-a făcut posibil – în cazul lui Napoleon, un Occident mult mai puternic din punct de vedere militar decât Orientul – le-au dat orientali ce puteau fi prezentați în lucrări precum *Description de l'Égypte* și un Orient ce putea fi tăiat de-a curmezișul, cum s-a întâmplat cu Suezul lui De Lesseps. În plus, orientalismul le-a asigurat succesul – măcar din punctul lor de vedere, care nu avea nimic în comun cu cel al orientalilor. Succes, cu alte cuvinte, a avut întregul schimb uman real dintre oriental și occidental din replica Judecătorului din *Trial by Jury*: „spusu-mi-am, spus-am."

Odată ce începem să ne gândim la orientalism ca la un fel de proiecție occidentală asupra Orientului și de voință de a-l guverna, vom avea câteva surprize. Căci, dacă este adevărat că istorici precum Michelet, Ranke, Toqueville și Burckhardt își *concep* relatările „ca pe niște povestiri de un anumit tip"[87], același lucru este valabil și pentru orientaliști, care au conceput istoria, caracterul și destinul Orientului timp de sute de ani. În secolele XIX și XX, numărul orientaliștilor a crescut, deoarece între timp amploarea geografiei imaginative și reale s-a redus, relația oriental-european a fost determinată de o expansiune de neoprit a Europei, aflată în căutare de piețe, resurse și colonii, și, în sfârșit, deoarece orientalismul și-a desăvârșit propria metamorfoză dintr-un discurs savant într-o instituție imperială. Dovada acestei metamorfoze e deja evidentă în ceea ce am

spus despre Napoleon, De Lesseps, Balfour și Cromer. Proiectele lor în privința Orientului sunt de înțeles doar la cel mai rudimentar nivel ca eforturi ale unor oameni de geniu, pătrunzători, eroi în sensul dat cuvântului de Carlyle. De fapt, Napoleon, De Lesseps, Cromer și Balfour sunt mult mai *obișnuiți*, mult mai puțin ieșiți din comun, dacă amintim viziunea lui d'Herbelot și pe cea a lui Dante și le adăugăm un element modernizat, eficient (cum ar fi imperiul european din secolul al XIX-lea) și o trăsătură pozitivă: întrucât Orientul nu poate fi anulat din punct de vedere ontologic (așa cum probabil au înțeles d'Herbelot și Dante), există mijloacele de a-l captura, trata, descrie, îmbunătăți, schimba radical.

Ceea ce încerc să subliniez aici este faptul că trecerea de la o înțelegere, exprimare sau definire pur și simplu textuală a Orientului la punerea lor în practică în Orient a avut loc cu adevărat și că orientalismul a fost profund implicat în această tranziție *absurdă*, dacă pot folosi cuvântul în sens literal. În ceea ce privește strict activitatea sa de cercetare (și consider greu de conceput ideea că activitatea strict de cercetare este dezinteresată și abstractă: totuși, o putem accepta din punct de vedere intelectual), orientalismul a realizat multe lucruri. În epoca sa de glorie din secolul al XIX-lea, a produs savanți; a mărit numărul limbilor învățate în Vest și cantitatea de manuscrise editate, traduse și comentate; în multe cazuri, a dat Orientului studenți europeni interesați de subiecte precum gramatica sanscrită, numismatica feniciană și poezia arabă. Totuși – și aici trebuie să fim foarte clari – orientalismul a depășit Orientul. Ca sistem de gândire asupra Orientului, s-a ridicat de la detaliul specific uman la cel transuman, general; o observație despre un poet arab din secolul al X-lea s-a generalizat, devenind atitudine față de (și legată de) mentalitatea orientală din Egipt, Irak sau Arabia. În mod similar, un verset din Coran a fost considerat cea mai bună dovadă a unei senzualități musulmane de nedezrădăcinat. Orientalismul și-a asumat un Orient ce nu

se schimbă, complet diferit (cauzele se schimbă de la o epocă la alta) de Occident. Și orientalismul, în forma sa de după secolul al XVIII-lea, nu s-a putut revizui niciodată. Toate acestea îi fac pe Cromer și Balfour, ca observatori și administratori ai Orientului, inevitabili.

Apropierea dintre politică și orientalism sau, exprimat mai prudent, marea probabilitate ca ideile despre Orient, provenite din orientalism, să poată fi puse în slujba politicului reprezintă un adevăr important și totuși extrem de sensibil. El ridică întrebări legate de predispoziția spre vinovăție sau nevinovăție, dezinteres științific sau complicitate a grupurilor de presiune, în domenii ca studiile asupra negrilor sau femeilor. Provoacă, în mod necesar, o neliniște a conștiinței în privința generalizărilor culturale, rasiale sau istorice, a utilizărilor, a valorii, a gradului de obiectivitate și a intenției lor fundamentale. Mai mult ca orice altceva, împrejurările politice și culturale în care a înflorit orientalismul vestic atrag atenția asupra poziției depreciate a Orientului sau a orientalului ca obiect de studiu. Poate altceva decât o relație politică stăpân-sclav să producă Orientul orientalizat caracterizat perfect de Anwar Abdel Malek?

> a) La nivelul la care *se pune problema* și la cel al problematicii... Orientul și orientalii [sunt considerați de orientalism] ca „obiect" de studiu, purtând amprenta deosebirii – ca tot ce e diferit, fie „subiect", fie „obiect" –, dar a unei deosebiri constitutive, cu un caracter esențialist...
>
> Acest „obiect" de studiu va fi, așa cum e de obicei, pasiv, neparticipativ, dotat cu o subiectivitate „istorică" și, mai presus de orice, non-activ, neautonom, nesuveran față de sine însuși: singurul Orient sau oriental sau „subiect" ce poate fi admis, la limita extremă, este ființa alienată din punct de vedere filosofic, adică alta decât ea însăși în relația cu sine, exprimată, înțeleasă, definită – și acționată – de alții.
>
> b) La nivelul *tematicii*, [orientaliștii] adoptă o concepție esențialistă asupra țărilor, națiunilor și popoarelor din Orient aflate în studiu, o

concepție care se exprimă printr-o tipologie caracterizată ca etnicistă... și care va evolua curând spre rasism.

Conform orientaliștilor tradiționali, trebuie să existe o esență – uneori chiar descrisă clar în termeni metafizici – care să constituie baza inalienabilă și comună a tuturor ființelor considerate; această esență e atât „istorică", întrucât merge până la începuturile istoriei, cât și fundamental anistorică, întrucât ținteiește ființa, „obiectul" de studiu, în specificitatea sa inalienabilă și neevolutivă, în loc s-o definească, la fel ca pe toate celelalte ființe, state, națiuni, popoare și culturi, ca pe un produs, o rezultantă a acțiunii forțelor ce operează în domeniul evoluției istorice.

Astfel, se ajunge la o tipologie – bazată pe o specificitate reală, dar detașată de istorie și, în consecință, concepută ca fiind intangibilă, esențială – ce face din „obiectul" studiat o altă ființă, față de care subiectul care studiază este transcendent; vom avea un *homo sinicus*, un *homo arabicus* (și, de ce nu, un homo *aegypticus* etc.), un *homo africanus*, omul – omul „normal", se înțelege – fiind omul european din perioada istorică, adică perioada care începe din Antichitatea greacă. Se vede în ce măsură, din secolul al XVIII-lea până în secolul XX, hegemonismul minorităților care posedă, dezvăluit de Marx și Engels, și antropocentrismul demolat de Freud sunt însoțite de europocentrism în domeniul științelor umane și sociale și, mai ales, în cele aflate în relație directă cu popoarele neeuropene.[88]

Abdel Malek consideră că orientalismul are o istorie care, conform „orientalului" de la sfârșitul secolului XX, l-a condus la impasul descris mai sus. Să schițăm acum pe scurt această istorie așa cum a evoluat ea de-a lungul secolului al XIX-lea, pentru a acumula importanță și putere, „hegemonism al minorităților care posedă" și antropocentrism alături de europocentrism. În ultimele decenii ale secolului al XVIII-lea și timp de cel puțin un secol și jumătate, Marea Britanie și Franța au dominat orientalismul ca disciplină. Marile descoperiri filologice din gramatica comparată, făcute de Jones, Franz Bopp, Jakob Grimm și alții, au fost inițial datorate manuscriselor aduse din Est la Paris și

Londra. Aproape fără excepție, fiecare orientalist și-a început cariera ca filolog, iar revoluția în filologie produsă de Bopp, Sacy, Burnouf și studenții lor a fost o știință comparată, bazată pe premisa că limbile aparțin unor familii, din care cea indo-europeană și cea semitică sunt două mari exemple. De la început, orientalismul a avut două trăsături: (1) o conștiință de sine, științifică, recent descoperită, bazată pe importanța lingvistică a Orientului pentru Europa și (2) o înclinație de a-și împărți, subîmpărți și reîmpărți subiectul, fără a-și schimba vreodată părerea despre Orient ca fiind mereu același obiect neschimbat, uniform și radical neobișnuit.

Friedrich Schlegel, care a învățat sanscrita la Paris, ilustrează ambele trăsături. Deși, în 1808, când și-a publicat *Über die Sprache und Weisheit der Indier*, renunțase practic la orientalism, el încă susținea că sanscrita și persana, pe de o parte, și greaca și germana, pe de altă parte, au mai multe afinități între ele decât cu limbile semitice, chineze, americane sau africane. În plus, limbile din familia indo-europeană erau simple din punct de vedere artistic și satisfăcătoare, așa cum limbile semitice sigur nu erau. Asemenea abstracții nu l-au tulburat pe Schlegel, asupra căruia națiunile, rasele, spiritele și popoarele, ca lucruri despre care se poate vorbi cu pasiune – în perspectiva tot mai îngustă a populismului, schițată prima dată de Herder –, au exercitat o fascinație de-o viață. Totuși, Schlegel nu vorbește niciunde despre Orientul viu, contemporan. Când, în 1800, spunea: „În Orient trebuie să căutăm cel mai intens romantism", se referea la Orientul din *Sakuntala*, *Zend-Avesta* și *Upanișade*. În ceea ce-i privește pe semiți, a căror limbă era aglutinată, inestetică și mecanică, ei erau diferiți, inferiori, înapoiați. Conferințele lui Schlegel despre limbă și viață, istorie și literatură sunt pline de aceste discriminări, făcute fără cea mai elementară calificare. Ebraica, spunea el, e destinată discursului profetic și divinației; musulmanii, totuși, au adoptat un „teism mort și gol, o simplă credință unitariană, negativă"[89].

O bună parte din rasismul obiecțiilor făcute de Schlegel la adresa semiților și a altor orientali „inferiori" a fost larg difuzată în cultura europeană. Dar niciunde altundeva, dacă nu spre sfârșitul secolului al XIX-lea printre antropologii darwinieni și frenologi, nu a stat la baza unui subiect științific așa cum s-a întâmplat în lingvistica sau în filologia comparată. Limba și rasa păreau strâns legate, iar Orientul „cel bun" era invariabil o perioadă clasică undeva într-o Indie demult dispărută, pe când Orientul „cel rău" dăinuia în Asia zilelor noastre, în unele părți din Africa de Nord și peste tot în islam. „Arienii" se limitau la Europa și la vechiul Orient; așa cum a arătat Léon Poliakov (fără a remarca, totuși, că „semiții" nu erau doar evreii, ci și musulmanii[90]), mitul arian a dominat antropologia istorică și culturală pe socoteala popoarelor „inferioare"

Genealogia intelectuală oficială a orientalismului i-ar include, cu siguranță, pe Gobineau, Renan, Humboldt, Steinthal, Burnouf, Remusat, Palmer, Weil, Dozy, Muir, ca să menționăm, aproape la întâmplare, câteva nume celebre din secolul al XIX-lea. Ar mai include capacitatea de difuzare a societăților de specialitate: Société asiatique, fondată în 1822, Royal Asiatic Society, fondată în 1823, American Oriental Society, fondată în 1842 etc. Dar ar putea, inevitabil, neglija marea contribuție a literaturii de ficțiune și de călătorie, care a accentuat divizările stabilite de orientaliști între diferitele departamente geografice, temporale și rasiale ale Orientului. O asemenea neglijare ar fi incorectă, întrucât, în privința Orientului islamic, această literatură e deosebit de bogată și are o contribuție semnificativă la construirea discursului orientalist. Ea include opera lui Goethe, Hugo, Lamartine, Chateaubriand, Kinglake, Nerval, Flaubert, Lane, Burton, Scott, Byron, Vigny, Disraeli, George Eliot, Gautier. Mai târziu, la sfârșitul secolului al XIX-lea și la începutul secolului XX, îi putem adăuga pe Doughty, Barrès, Loti, T.E. Lawrence, Forster. Toți acești scriitori accentuează „marele mister asiatic" proclamat de Disraeli. În acțiunea aceasta,

a avut o contribuție considerabilă nu doar dezgroparea civilizațiilor orientale moarte (cu excavatoarele europene) din Mesopotamia, Egipt, Siria și Turcia, ci și cercetările geografice majore din întregul Orient.

La sfârșitul secolului al XIX-lea, aceste realizări au fost încurajate din punct de vedere material prin ocuparea de către Europa a întregului Orient Apropiat (cu excepția unor părți din Imperiul Otoman, care a fost înghițit în întregime după 1918). Principalele puteri coloniale au fost din nou Marea Britanie și Franța, deși Rusia și Germania au jucat și ele un rol.[91] Colonizarea a însemnat, la început, identificarea – de fapt, crearea – intereselor; acestea puteau fi comerciale, comunicaționale, religioase, militare, culturale. Cu privire la islam și la teritoriile islamice, de exemplu, Marea Britanie credea că are de apărat interese legitime, ca putere creștină. S-a dezvoltat un aparat complex de susținere a acestor interese. Organizații precum Societatea pentru promovarea cunoștințelor creștine (1698) și Societatea pentru propagarea Evangheliilor în teritoriile străine (1701) au fost urmate și apoi ajutate de Societatea misionară baptistă (1792), de Societatea misionară a bisericii (1799), de Societatea britanică și străină a Bibliei (1804), de Societatea londoneză de promovare a creștinismului în rândurile evreilor (1808). Aceste misiuni „s-au alăturat deschis expansiunii europene"[92]. Lor li se adaugă societățile de comerț, cele academice, fondurile pentru explorări geografice, fondurile pentru traduceri, implantarea în Orient a școlilor, misiunilor, birourilor consulare, fabricilor și, uneori, a unor mari comunități europene, iar noțiunea de „interes" dobândește astfel semnificație. De aceea, interesele erau apărate cu mult zel și mare cheltuială.

Până acum, schița mea a fost aproximativă. Cum rămâne cu experiențele și emoțiile tipice care însoțesc realizările științifice ale orientalismului și cuceririle politice sprijinite de orientalism? În primul rând, există dezamăgirea că Orientul modern nu e deloc la fel cu cel din texte. Iată ce îi scrie Gérard de Nerval lui Théophile Gautier la sfârșitul lui august 1843:

> Am pierdut deja regat după regat, provincie după provincie, cea mai frumoasă jumătate a universului, și în curând nu voi mai ști nici un loc unde să pot găsi un refugiu pentru visele mele; dar cel mai mult regret că mi-am scos Egiptul din imaginație, acum când l-am așezat cu tristețe în memorie.[93]

Toate acestea sunt scrise de autorul unui mare *Voyage en Orient*. Lamentația lui Nerval este o temă comună a romantismului (visul trădat, descris de Albert Béguin în *L'Ame romantique et le rêve*) și a călătorilor în Orientul biblic, de la Chateaubriand la Mark Twain. Orice experiență directă privind Orientul obișnuit comentează cu ironie valorizări ale acestuia precum cele din *Mahometsgesang* de Goethe sau *Adieux de l'hôtesse arabe* de Hugo. Memoria Orientului modern intră în conflict cu imaginația, te trimite înapoi la imaginație ca la un loc preferabil, pentru sensibilitatea europeană, Orientului real. Nerval i-a spus odată lui Gautier că, pentru o persoană care nu a văzut niciodată Orientul, un lotus e tot un lotus; pentru el, însă, e doar un fel de ceapă. A scrie despre Orientul modern înseamnă fie a dezvălui o demistificare tulburătoare a imaginilor provenind din texte, fie a te limita la Orientul despre care vorbea Hugo în prefața sa originală la *Les Orientales*, Orientul ca „imagine" sau „gând", simbol al „unui fel de preocupare generală".[94]

Dacă deziluzia personală și preocuparea generală trasează corect sensibilitatea orientalistă la început, ele determină alte câteva obiceiuri familiare de gândire, simțire și percepție. Mintea învață să separe o înțelegere generală a Orientului de o experiență specifică a acestuia; fiecare merge pe drumul său, ca să spunem așa. În romanul lui Scott *The Talisman* (1825), Sir Kenneth (cavalerul Leopardului) se luptă cu un singur sarazin undeva departe în deșertul palestinian; când, mai târziu, cruciatul și adversarul lui, care e Saladin deghizat, încep să discute, creștinul descoperă că dușmanul său musulman nu e un tip chiar așa de rău, la urma urmei. Totuși, el remarcă:

> M-am gândit... că neamul tău se trage din duhul răului, fără ajutorul căruia n-ați fi ajuns niciodată să stăpâniți acest pământ binecuvântat al Palestinei, împotriva atâtor vajnici ostași și slujitori ai lui Cristos. Nu vorbesc despre tine în particular, sarazinule, ci despre neamul și credința ta. Mi se pare ciudat însă nu c-ați pogorât din duhul răului, ci că te mândrești c-o astfel de obârșie.[95]

Pentru că, într-adevăr, sarazinul se laudă cu originea rasei sale care e Eblis, Lucifer al musulmanilor. Dar ce e cu adevărat curios nu este istoricismul naiv prin care Scott construiește o scenă „medievală", lăsându-l pe creștin să-l atace teologic pe musulman, așa cum europenii din secolul al XIX-lea nu ar face (ar face, totuși); mai degrabă, este condescendența goală prin care e condamnat un popor întreg „în general", în timp ce ofensa este diminuată cu observația rece „nu vorbesc despre tine în particular".

Totuși, Scott nu era expert în islam (deși H.A.R. Gibb, care era, a lăudat *The Talisman* pentru înțelegerea islamului și a lui Saladin[96]) și și-a permis libertăți enorme privind rolul lui Eblis, transformându-l într-un erou pentru credincioși. Cunoștințele lui Scott veneau, probabil, din Byron și Beckford, dar e suficient aici să observăm cât de bine putea rezista caracterul general atribuit realităților orientale, atât forței retorice, cât și celei existențiale a excepțiilor evidente. E ca și cum, pe de o parte, ar exista o cutie pe care scrie „oriental" și în care toate atitudinile occidentale autoritare, anonime și tradiționale față de Est sunt aruncate fără discernământ, în timp ce, pe de altă parte, conform tradiției anecdotice a povestirii, nu se poate totuși spune despre experiențele privind Orientul sau din Orient că au prea puțin de-a face cu amintita cutie, în general utilă. Dar structura însăși a prozei lui Scott arată o împletire mai strânsă a celor două elemente. Căci categoria generală oferă dinainte cazului specific un teren limitat pe care să acționeze: indiferent cât de profundă e excepția specifică, indiferent cât de bine poate scăpa un singur oriental de îngrădirile din jurul

lui, el este *mai întâi* un oriental, *în al doilea rând* o ființă umană și *în final* din nou un oriental.

O categorie atât de generală precum cea de „oriental" e capabilă de variațiuni destul de interesante. Entuziasmul lui Disraeli față de Orient a apărut prima dată cu ocazia unei călătorii în Est în 1831. La Cairo, el a scris: „Încă mă dor ochii și mintea din cauza măreției aflate atât de puțin în acord cu propria noastră înfățișare."[97] Grandoarea generală și pasiunea au inspirat un sentiment transcendent al lucrurilor și puțină răbdare pentru realitatea vie. Romanul său *Tancred* e plin de platitudini rasiale și geografice; totul e o chestiune de rasă, afirmă Sidonia, astfel încât salvarea poate fi găsită doar în Orient și printre rasele sale. Aici, ca exemplu relevant, druzii*, creștinii, musulmanii și evreii se înțeleg bine pentru că – glumește cineva – arabii nu sunt decât evrei călare și cu toții sunt orientali în sufletul lor. Ajung în acord categoriile generale unele cu altele și nu categoriile cu ceea ce conțin ele. Un oriental trăiește în Orient, el trăiește o viață de tihnă orientală, într-o stare de despotism și de senzualitate orientală, cu un sentiment de fatalism oriental. Scriitori diferiți ca Marx, Disraeli, Burton și Nerval ar putea purta o lungă discuție unii cu alții, folosind toate aceste generalități în mod incontestabil și totuși inteligibil.

Cât privește deziluzia și viziunea generalizată – ca să nu spunem schizofrenică – asupra Orientului, există de obicei o altă ciudățenie. Pentru că e transformat într-un obiect general, întregul Orient poate fi făcut să servească drept o ilustrare a unei forme particulare de excentricitate. Deși orientalul individual nu poate zdruncina sau tulbura categoriile generale care-i fac de înțeles bizareria, aceasta poate fi totuși gustată doar de dragul ei. Iată, de exemplu, cum descrie Flaubert spectacolul Orientului:

* Druzi – sectă religioasă independentă ce trăiește în regiunile muntoase din Siria și Liban, fondată în secolul al XI-lea, a cărei credință are elemente de creștinism, iudaism și islamism (n. trad.).

Ca să distreze mulțimea, măscăriciul lui Mohammed Ali a dus într-o zi o femeie în bazarul din Cairo, a pus-o pe tejgheaua unui magazin și s-a împreunat cu ea în public, în timp ce negustorul își fuma calm pipa. Pe drumul dintre Cairo și Shubra, cu câtva timp în urmă, un tânăr a întreținut relații sexuale cu o maimuță uriașă, ca să creeze o bună părere despre el însuși și ca să facă lumea să râdă, la fel ca în povestea de mai sus.

Un marabut* a murit cu câtva timp înainte – un idiot – după ce fusese considerat multă vreme un sfânt însemnat de Dumnezeu; toate femeile musulmane au venit să-l vadă și l-au masturbat – până la urmă a murit de epuizare – de dimineața până noaptea încontinuu...

Quid dicis despre următorul lucru: cu ceva timp în urmă, un *santon* (un preot ascet) umbla pe străzile din Cairo complet gol, cu excepția unei căciuli așezate pe cap și a alteia pe sex. Ca să urineze, își lua căciula de pe sex, iar femeile sterpe care doreau copii alergau la el, se așezau sub jetul de urină și se spălau cu ea.[98]

Flaubert însuși recunoaște că acesta este un grotesc de un tip special. „Toate vechile aspecte hazlii", prin care Flaubert înțelege bine cunoscutele convenții ale „sclavului ciomăgit... traficantului vulgar de femei... negustorului necinstit", dobândesc un înțeles nou, „proaspăt... real și fermecător" în Orient. Acest înțeles nu poate fi reprodus; el poate fi savurat doar la fața locului și „adus înapoi" foarte aproximativ. Orientul e *privit*, deoarece comportamentul lui aproape (dar niciodată foarte) jignitor se naște dintr-o rezervă de infinită ciudățenie; europeanul, a cărui sensibilitate călătorește prin Orient, e un privitor, niciodată implicat, întotdeauna detașat, mereu pregătit pentru noi exemple de ceea ce *Description de l'Égypte* numește „plăceri bizare". Orientul devine un tablou viu de ciudățenie.

Iar acest tablou devine, foarte logic, un subiect special pentru texte. Astfel, cercul s-a închis; de la a fi expus precum ceva pentru

* Marabut – membru al unui ordin religios musulman medieval din nordul Africii, care ducea viață de ascet și era venerat ca sfânt (n. trad.).

care textele nu te pregătesc, Orientul poate ajunge la ceva despre care se scrie în mod disciplinat. Caracterul său străin poate fi tradus, sensurile sale decodificate, ostilitatea îmblânzită; totuși, *generalitatea* atribuită Orientului, dezamăgirea resimțită după contactul direct cu el, excentricitatea fără ieșire pe care o etalează, toate acestea sunt redistribuite în ceea ce se spune sau se scrie despre el. Islamul, de exemplu, a fost tipic oriental pentru orientaliștii de la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX. Cari Becker a argumentat că, deși „islamul" (observați vasta generalitate) a moștenit tradiția elenă, el nu a putut nici pricepe, nici folosi tradiția greacă, umanistă; pentru a înțelege islamul, trebuie, mai presus de orice, să-l vezi nu ca pe o religie „originală", ci ca pe un fel de încercare orientală eșuată de a folosi filosofia greacă fără inspirația creatoare pe care o găsim în Europa Renașterii.[99] Pentru Louis Massignon, poate cel mai renumit și influent dintre orientaliștii francezi moderni, islamul a constituit o respingere sistematică a întrupării creștine, iar cel mai mare erou al său nu a fost Mahomed sau Averroes, ci al-Hallaj, un sfânt musulman crucificat de musulmanii ortodocși pentru că a îndrăznit să personifice islamul.[100] Ceea ce Becker și Massignon au omis explicit în studiile lor a fost excentricitatea Orientului, pe care au recunoscut-o cu stângăcie, încercând din greu s-o normalizeze în termeni occidentali. Mahomed a fost îndepărtat, dar al-Hallaj a devenit o figură proeminentă pentru că el s-a considerat pe sine ca o figură asemănătoare lui Cristos.

Ca judecător al Orientului, orientalistul modern nu stă deoparte, obiectiv, așa cum crede și chiar spune. Detașarea sa umană, al cărei semn este absența empatiei, mascată de competența profesională, primește și mai multă greutate prin toate atitudinile ortodoxe, perspectivele și dispozițiile orientalismului, pe care le-am descris până acum. Orientul său nu e Orientul așa cum este el, ci așa cum a fost orientalizat. Un arc neîntrerupt de cunoștințe și de putere îi unește pe oamenii de stat europeni sau occidentali și pe

orientaliștii vestici; el formează marginea scenei pe care se află Orientul. La sfârșitul Primului Război Mondial, Africa, în aceeași măsură ca și Orientul, a constituit nu atât un spectacol intelectual pentru Occident, cât un teren privilegiat pentru acesta. Domeniul orientalismului se potrivea perfect cu domeniul imperiului; o asemenea unanimitate absolută între cele două a provocat singura criză din istoria gândirii occidentale despre Orient și a relațiilor cu el. Iar criza continuă și astăzi.

Începând cu anii 1920, de la un capăt la altul al lumii a treia, reacția la imperiu și la imperialism a fost dialectică. În momentul Conferinței de la Bandung din 1955, întregul Orient își câștigase deja independența politică față de imperiile occidentale și se confrunta cu o nouă configurație a puterilor imperiale, Statele Unite și Uniunea Sovietică. Incapabil să „își" recunoască Orientul în noua lume a treia, orientalismul avea de-a face acum cu un Orient provocator și înarmat politic. În fața orientalismului s-au deschis două alternative. Una era de a continua ca și cum nimic nu s-ar fi întâmplat. A doua, de a adapta la nou vechile metode. Dar, pentru orientalist, care crede că Orientul nu se schimbă niciodată, noul e pur și simplu vechiul trădat de nou, înțelegând greșit *dis-orientali* (ne putem permite neologismul). A treia alternativă, cea revizionistă, de a renunța la orientalism în totalitate, a fost luată în considerare doar de o mică minoritate.

Un indiciu al crizei, după părerea lui Abdel Malek, nu a fost doar faptul că „mișcările de eliberare națională din fostele colonii" orientale au distrus concepțiile orientaliste privind „rasele dominate", pasive, fataliste; ci și faptul că „specialiștii și publicul larg au devenit conștienți de decalajul nu doar între știința orientalistă și materialul ei de studiu, ci și – ceea ce urma să fie hotărâtor – între concepțiile, metodele și instrumentele de lucru ale științelor sociale și umane și cele ale orientalismului".[101] Orientaliștii – de la Renan la Goldziher, Macdonald, Grunebaum, Gibb și Bernard Lewis – au considerat islamul, de exemplu, o „sinteză culturală"

(expresia îi aparține lui R.M. Holt) ce putea fi studiată separat de științele economice, de sociologia și politica popoarelor islamice. Pentru orientalism, islamul avea o semnificație care, dacă ar fi să căutăm formularea cea mai succintă, putea fi găsită în primul tratat al lui Renan: spre a fi cel mai bine înțeles, islamul trebuia redus la „cort și trib". Impactul colonialismului, al împrejurărilor materiale, al dezvoltării istorice era, pentru orientaliști, cum erau mușchii pentru băieții zburdalnici, ucise – sau ignorate – pentru distracția lor, niciodată luate suficient de mult în serios ca să complice esența islamului.

Cariera lui H.A.R. Gibb ilustrează ea însăși cele două alternative de abordare prin care orientalismul a reacționat în fața Orientului modern. În 1945, Gibb a ținut seria de conferințe Haskell la Universitatea din Chicago. Lumea pe care a analizat-o el nu era aceeași cu cea cunoscută de Balfour și Cromer înainte de Primul Război Mondial. Mai multe revoluții, două războaie mondiale și nenumărate schimbări economice, politice și sociale au făcut din realitățile anului 1945 un obiect, în mod evident, chiar catastrofal, nou. Totuși îl vedem pe Gibb începându-și conferințele, pe care le-a numit *Modern Trends in Islam*, după cum urmează:

> Cel care studiază civilizația arabă ajunge să se confrunte în mod constant cu contrastul izbitor dintre puterea imaginativă etalată, de exemplu, în anumite ramuri ale literaturii arabe și prozaismul, pedanteria etalate în raționament și expunere, chiar atunci când e vorba de aceleași producții. Este adevărat că au existat mari filosofi printre musulmani și că unii dintre ei au fost arabi, dar acestea erau rare excepții. Spiritul arab, fie în relație cu lumea exterioară, fie în legătură cu procesele gândirii, nu putea renunța la atașamentul său intens față de specificitatea și individualitatea evenimentelor concrete. Acesta este, cred eu, unul dintre principalii factori ce stau în spatele „absenței simțului legii", privită de profesorul Macdonald ca diferența caracteristică la orientali. Este și ceea ce explică – fiind foarte greu de înțeles pentru studentul occidental [până când îl lămurește

> orientalistul] – aversiunea musulmanilor față de procesele de gândire ale raționalismului... Respingerea modurilor raționaliste de gândire și a eticii utilitare, inseparabilă de ele, își are deci rădăcinile nu în așa-numitul „obscurantism" al teologilor musulmani, ci în atomismul și în discreția imaginației arabe.[102]

Acesta este orientalism pur, desigur, dar chiar dacă se admite cunoașterea în exces a islamului instituțional ce caracterizează restul cărții, înclinațiile inițiale ale lui Gibb rămân un obstacol formidabil pentru oricine speră să înțeleagă islamul modern. Care este sensul cuvântului „diferență" atunci când locuțiunea prepozițională „față de" a dispărut cu totul? Nu ni se cere încă o dată să-l studiem pe musulmanul oriental ca și cum lumea lui, spre deosebire de a noastră – „în mod diferit" de ea – nu s-a aventurat niciodată dincolo de secolul al VII-lea? Iar islamul modern însuși, în ciuda complexităților înțelegerii sale, altfel magistrală, de către Gibb, de ce trebuie privit cu ostilitate implacabilă, așa cum face el? Dacă islamul este imperfect de la bun început din cauza incapacităților sale permanente, orientalistul se va trezi opunându-se oricărei încercări islamice de a reforma islamul, deoarece, conform părerii sale, reforma constituie o trădare a islamului: este tocmai argumentul lui Gibb. Cum poate scăpa un oriental de aceste cătușe pentru a ajunge în lumea modernă dacă nu repetând cu bufonul din *Regele Lear*: „Ele pun să mă bată cu biciul când spun adevărul, iar tu ești gata să pui biciul pe mine dacă mint. Ca să nu mai adaug că sunt bătut și pentru că tac."*

Optsprezece ani mai târziu, Gibb s-a aflat în fața unui public de compatrioți englezi, doar că acum vorbea în calitate de director al Centrului de studii asupra Orientului Mijlociu de la Harvard. Subiectul era „Studiile zonale reconsiderate", în care, printre alte *aperçus*, el a acceptat că „Orientul e mult prea important pentru a

* Shakespeare, *Regele Lear*, trad. rom. de Mihnea Gheorghiu, București, Editura Tineretului, 1963, p. 70 (n. trad.).

fi lăsat în grija orientaliștilor". Era anunțată noua abordare, sau a doua alternativă, oferită orientaliștilor, așa cum *Modern Trends* o exemplifica pe prima, cea tradițională. Exprimarea lui Gibb e bine intenționată în „Area Studies Reconsidered", desigur, din punctul de vedere al experților occidentali în Orient, a căror sarcină constă în pregătirea studenților pentru cariere în „viața publică și în afaceri". De ce avem nevoie acum, spune Gibb, este orientalistul tradițional *plus* un expert în științe sociale, care să lucreze împreună: vor face deci muncă „interdisciplinară". Totuși, orientalistul tradițional nu va aduce informații depășite despre Orient; nu, competența sa va servi să le amintească colegilor săi neinițiați în studiile zonale că „a aplica psihologia și mecanica instituțiilor politice occidentale la realitățile asiatice sau arabe e Walt Disney curat"[103].

În practică, această noțiune a însemnat că, atunci când orientalii luptă împotriva ocupației coloniale, trebuie să spui (ca să nu riști un disneyism) că ei nu au înțeles niciodată semnificația autoguvernării așa cum o înțelegem „noi". Când unii orientali se opun discriminării rasiale, în vreme ce alții o practică, spui „sunt cu toții orientali, în fond", iar interesul de clasă, împrejurările politice, factorii economici sunt total irelevanți. Sau, împreună cu Bernard Lewis, spui că, dacă palestinienii arabi se opun stabilirii israelienilor în zonă și ocupării teritoriilor lor de către aceștia, atunci este vorba pur și simplu de „revenirea islamului" sau, așa cum afirma un renumit orientalist modern, de opoziția islamică față de popoarele neislamice[104], un principiu al islamului închis în secolul al VII-lea. Istoria, politica și economia nu contează. Islamul e islam, Orientul e Orient și vă rog să vă duceți înapoi în Disneyland toate ideile despre aripa stângă și aripa dreaptă, despre revoluții și schimbări.

Dacă asemenea tautologii, pretenții și respingeri nu au părut familiare istoricilor, sociologilor, economiștilor și umaniștilor din oricare alte domenii decât orientalismul, motivul este evident. Căci, la fel ca și subiectul ce se presupune a fi al său, orientalismul nu a acceptat idei care să-i tulbure profunda seninătate. Dar

orientaliștii moderni – sau experții zonali, ca să le spunem pe noul lor nume – nu s-au autosechestrat în mod pasiv în departamentele de studiu al limbilor. Dimpotrivă, au profitat de sfatul lui Gibb. Mare parte dintre ei sunt astăzi imposibil de deosebit de alți „experți" și „consilieri" în ceea ce Harold Lasswell a numit științele politicii.[105] Astfel, posibilitățile de securitate-națională-militară ale unei alianțe, să spunem, între un specialist în „analiza caracterului național" și un expert în instituții islamice au fost curând recunoscute, de dragul eficienței, dacă nu din alt motiv. La urma urmei, „Occidentul", începând cu al Doilea Război Mondial, s-a confruntat cu un dușman totalitar inteligent, care a adunat aliați dintre națiunile orientale (africane, asiatice, nedezvoltate) credule. Ce modalitate mai bună de a păcăli acest dușman decât a te juca cu mintea ilogică a orientalului, așa cum numai un orientalist știa s-o facă? Astfel au apărut mișcări abile precum tehnica momelii și amenințării, Alianța pentru Progres, SEATO etc., bazate toate pe „cunoștințe" tradiționale, redotate pentru o mai bună manipulare a presupusului lor obiect.

Astfel, cum agitația revoluționară pune stăpânire pe Orientul islamic, sociologii ne amintesc că arabii sunt dependenți de „funcțiile orale"[106], în vreme ce economiștii – orientaliști reciclați – observă că, pentru islamul modern, nici capitalismul, nici socialismul nu sunt adecvate[107]. Cum anticolonialismul străbate și într-adevăr unifică întreaga lume orientală, orientalistul blestemă întreaga afacere, considerând-o nu doar o pacoste, ci o insultă la adresa democrațiilor occidentale. Cum lumea se confruntă cu probleme importante – probleme privitoare la distrugerea nucleară, reducerea catastrofală a resurselor, lupta fără precedent a omenirii pentru egalitate, dreptate și paritate economică –, sunt exploatate de către politicieni caricaturi populare ale Orientului, a căror sursă ideologică nu e doar tehnocratul semidoct, ci mai degrabă orientalistul superdoct. Arabiștii legendari din Departamentul de Stat avertizează în privința planurilor arabe de a pune stăpânire

pe lume. Chinezul perfid, indianul pe jumătate gol și musulmanul pasiv sunt descriși ca păsări de pradă pentru generozitatea „noastră" și sunt blestemați când „îi pierdem" în favoarea comunismului sau a instinctelor lor orientale degenerate: diferența e abia sesizabilă.

Aceste atitudini orientaliste contemporane invadează presa și spiritele comune. Arabii, de exemplu, sunt văzuți călare pe cămile, teroriști, cu nasul coroiat, desfrânați venali, a căror bogăție nemeritată constituie un afront pentru civilizația reală. Întotdeauna plutește în aer presupunerea că, deși consumatorul occidental aparține unei minorități numerice, el e îndreptățit fie să dețină, fie să folosească (sau ambele) majoritatea resurselor mondiale. De ce? Pentru că el, spre deosebire de oriental, este o ființă omenească adevărată. Nu există nici un exemplu mai bun astăzi pentru ceea ce Anwar Abdel Malek numește „hegemonismul minorităților care posedă" și antropocentrismul asociat cu europocentrismul: un occidental alb din clasa de mijloc consideră că e prerogativa sa umană nu numai aceea de a conduce lumea celor care nu sunt albi, ci și aceea de a o stăpâni, doar pentru că, prin definiție, „ea" nu e chiar atât de umană pe cât suntem „noi". Nu există un exemplu mai bun decât acesta de gândire dezumanizată.

Într-un anumit sens, limitele orientalismului sunt, precum am spus anterior, limitele care decurg din disprețuirea, esențializarea, deposedarea de umanitate a altei culturi, altui popor sau altei regiuni geografice. Dar orientalismul a mers și mai departe: el vede Orientul ca pe ceva a cărui existență nu e doar etalată, ci a rămas fixată în timp și spațiu pentru Occident. Succesele descriptive și textuale ale orientalismului au fost atât de impresionante, încât perioade întregi din istoria culturală, politică și socială a Orientului sunt considerate simple reacții față de Vest. Occidentul este actorul, Orientul e un reactant pasiv. Vestul e spectatorul, judecătorul și juriul pentru fiecare fațetă a comportamentului oriental. Totuși, dacă istoria secolului XX a provocat o schimbare intrinsecă

în Orient și pentru Orient, orientalistul e uluit: el nu poate înțelege că, într-o oarecare măsură,

> noii lideri [orientali], intelectuali sau politicieni, au învățat multe de la predecesorii lor. Au mai fost ajutați de transformările structurale și instituționale realizate în perioada scursă și de faptul că sunt, într-o mare măsură, mai liberi să modeleze viitorul țărilor lor. Sunt, de asemenea, mult mai încrezători și, poate, puțin agresivi. Nu mai trebuie să funcționeze cu speranța de a obține un verdict favorabil de la juriul invizibil din Vest. Dialogul lor nu mai are loc cu Occidentul, ci cu concetățenii lor.[108]

În plus, orientalistul presupune că pentru ce textele sale nu l-au pregătit e rezultatul fie al unei agitații exterioare din Orient, fie al absurdității prost ghidate a Orientului. Nici unul dintre nenumăratele texte orientaliste despre islam, inclusiv încununarea lor, *The Cambridge History of Islam*, nu-și poate pregăti cititorul pentru ceea ce s-a întâmplat începând cu 1948 în Egipt, Palestina, Irak, Siria, Liban sau Yemen. Când dogmele despre islam nu pot servi nici măcar celui mai optimist orientalist, se recurge la un jargon orientalizat al științelor sociale, la abstracții de piață precum elite, stabilitate politică, modernizare și dezvoltare instituțională, toate marcate cu semnul înțelepciunii orientaliste. Între timp, un dezacord tot mai mare și tot mai periculos separă Orientul de Occident.

Criza din prezent agravează diferența dintre texte și realitate. Totuși, în acest studiu asupra orientalismului, doresc nu numai să expun sursele concepțiilor orientaliste, ci și să reflectez asupra importanței sale, deoarece intelectualul contemporan simte, pe bună dreptate, că a ignora o parte a lumii care acum năvălește în mod evident asupra sa înseamnă a evita realitatea. Umaniștii și-au limitat prea des atenția la teme de cercetare axate pe domenii. Nici nu au urmărit, nici nu au învățat nimic de la discipline precum orientalismul, a cărui ambiție neîntreruptă era de a stăpâni *întreaga* lume, nu doar o parte din ea, ușor de delimitat, cum

ar fi un autor sau o culegere de texte. Totuși, alături de asemenea umbrele de protecție academice, cum sunt „istoria", „literatura" sau „științele umaniste", și în ciuda aspirațiilor sale exagerate, orientalismul e implicat în împrejurări istorice concrete, pe care a încercat să le ascundă în spatele unui scientism adesea pompos și al unor apeluri la raționalism. Intelectualul contemporan poate învăța de la orientalism, pe de o parte, fie cum să limiteze, fie cum să lărgească în mod realist domeniul pretențiilor disciplinei sale, și, pe de altă parte, cum să vadă fondul uman (dezgustătorul magazin de vechituri al sufletului, cum îl numea Yeats) în care textele, viziunile, metodele și disciplinele apar, se dezvoltă, prosperă și decad. A cerceta orientalismul înseamnă și a propune modalități intelectuale de a trata problemele metodologice pe care le-a ridicat istoria, ca să spunem așa, în domeniul său, Orientul. Dar înainte de asta, trebuie să vedem efectiv valorile umaniste pe care orientalismul, prin domeniul, experiențele și structurile sale, aproape le-a eliminat.

2
Structuri și restructurări orientaliste

„Atunci când seyyidul 'Omar, Nakeeb el-Ashráf (sau șeful descendenților Profetului)... și-a căsătorit o fiică, în urmă cu aproximativ 45 de ani, înaintea procesiunii mergea un tânăr care și-a făcut o incizie în abdomen și și-a extras o bună parte din intestine, pe care le purta în fața lui pe o tavă de argint. După procesiune, le-a repus la loc și a stat în pat multe zile până și-a revenit după efectele gestului său nebunesc și dezgustător."

— Edward William Lane, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*

„...În cazul căderii acestui imperiu, fie printr-o revoluție la Constantinopol, fie printr-o dezmembrare succesivă, puterile europene vor lua fiecare, cu titlu de protectorat, partea din imperiu ce le va fi atribuită prin stipulările congresului; aceste protectorate, definite și limitate, în privința teritoriilor, în funcție de învecinări, de siguranța frontierelor, de analogia religiilor, a moravurilor și a intereselor... nu vor consacra decât suzeranitatea

puterilor. Genul de suzeranitate definită astfel și consacrată ca lege europeană, va consta în principal în dreptul de a ocupa o anume parte a teritoriului sau a țărmurilor, pentru a fonda acolo fie orașe libere, fie colonii europene, fie porturi și porturi de comerț... Nu e decât o tutelă armată și civilizatoare, pe care fiecare putere o va exercita asupra protectoratului său; ea va garanta existența acestuia și elementele naționalității sale, sub drapelul unei naționalități mai puternice..."

— Alphonse de Lamartine, *Voyage en Orient*

I. Frontiere retrasate, probleme redefinite, religie secularizată

Gustave Flaubert a murit în 1880 fără a fi încheiat *Bouvard et Pécuchet*, romanul său comic, enciclopedic, despre degenerarea cunoașterii și absurditatea efortului omenesc. Totuși, liniile generale ale concepției lui sunt clare și susținute limpede prin detaliile ample ale romanului. Cei doi funcționari sunt membri ai burgheziei și, pentru că unul este beneficiarul neașteptat al unei frumoase moșteniri, se retrag din oraș spre a-și petrece viața pe un domeniu de la țară, făcând tot ce le va trăsni prin cap („nous ferons tout ce que nous plaira!"). Flaubert le prezintă experiența, iar ceea ce le place îi conduce pe Bouvard și Pécuchet într-o călătorie practică și teoretică prin agricultură, istorie, chimie, educație, arheologie, literatură, întotdeauna cu rezultate mai puțin decât mulțumitoare; ei se mișcă prin domenii ale științei, precum călătorii în timp și în cunoaștere, trăind experiența dezamăgirilor, a dezastrelor și a descurajărilor specifice amatorilor neinspirați. Ei călătoresc, de fapt, prin întreaga experiență deziluzionantă a secolului al XIX-lea, când – conform expresiei lui Charles Morazé – „burghezii cuceritori" s-au dovedit a fi victimele derutate ale propriei incompetențe și mediocrități uniformizatoare. Fiecare pornire entuziastă se transformă într-un clișeu plictisitor și fiecare disciplină sau tip de cunoaștere trece de la speranță și putere la dezordine, ruină și amărăciune.

Printre proiectele lui Flaubert pentru încheierea acestei panorame a disperării, există două de un interes special pentru noi. Cele

două personaje discută despre viitorul omenirii. Pécuchet vede „viitorul Omenirii în negru", în vreme ce Bouvard îl vede „în roz".

> Omul modern este în plin progres. Europa va fi regenerată de către Asia. Legea istorică cerând propagarea civilizației dinspre Orient către Occident... cele două umanități se vor contopi, în sfârșit.[1]

Acest ecou evident al gândirii lui Quinet reprezintă începutul unui alt ciclu de entuziasm și deziluzie prin care vor trece cei doi. Observațiile lui Flaubert indică faptul că, la fel ca toate celelalte proiecte ale sale, acest proiect anticipat al lui Bouvard e brutal întrerupt de realitate, de această dată de apariția bruscă a jandarmilor, care îl acuză de desfrâu. Cu câteva rânduri mai jos, totuși, apare al doilea element de interes. Cele două personaje își mărturisesc simultan unul altuia că dorința lor secretă este, încă o dată, aceea de a deveni copiști. Își comandă un birou dublu, cumpără cărți, creioane, radiere și – cum încheie Flaubert prezentarea – „se pun pe treabă" De la a încerca să trăiască prin cunoaștere și să o aplice mai mult sau mai puțin direct, Bouvard și Pécuchet ajung în final să o transcrie necritic dintr-un text într-altul.

Deși părerea lui Bouvard privind Europa regenerată de către Asia nu este clar exprimată, ea (și ceea ce devine ea pe biroul copistului) poate fi comentată în mai multe feluri importante. La fel ca multe alte concepții ale celor două personaje, aceasta e *globală* și *reconstructivă*; ea reprezintă ceea ce Flaubert simțea că este predilecția secolului al XIX-lea pentru reconstruirea lumii conform unei viziuni imaginative, uneori însoțită de o tehnică științifică specială. Printre viziunile la care se referă Flaubert se numără utopiile lui Saint-Simon și Fourier, regenerările științifice ale omenirii imaginate de Comte și toate religiile tehnice sau seculare promovate de ideologi, pozitiviști, eclectici, ocultiști, tradiționaliști și idealiști precum Destutt de Tracy, Cabanis, Michelet, Cousin, Proudhon, Cournot, Cabet, Janet și Lamennais.[2] De-a lungul romanului, Bouvard și Pécuchet îmbrățișează diferitele cauze ale

acestor personaje; apoi, epuizându-le, trec la căutarea altora noi, dar fără rezultate mai bune.

Rădăcinile unor asemenea ambiții revizioniste sunt romantice în modul cel mai specific. Trebuie să ne amintim în ce măsură o mare parte a proiectului spiritual și intelectual de la sfârșitul secolului al XVIII-lea a fost o teologie reconstituită, supranaturalism natural, cum l-a denumit M.H. Abrams; acest tip de gândire e continuat de atitudinile tipice secolului al XIX-lea, satirizate de Flaubert în *Bouvard et Pécuchet.* Noțiunea de regenerare vine de la

> o tendință romantică evidentă, după raționalismul și decența Iluminismului... [de a se întoarce] la dramatismul pur și la misterele suprarraționale ale povestirilor și doctrinelor creștine, la conflictele violente și la răsturnările bruște din viața interioară creștină, axată pe extreme ca distrugere și creație, iad și rai, exil și reunificare, moarte și renaștere, descurajare și bucurie, paradisul pierdut și paradisul regăsit... Dar, pentru că au trăit, inevitabil, după Iluminism, scriitorii romantici au reînviat aceste vechi teme cu o diferență: au încercat să salveze descrierea istoriei și a destinului uman, paradigmele existențiale și valorile cardinale ale moștenirii lor religioase, reconstituindu-le într-un mod care le face, deocamdată, acceptabile din punct de vedere intelectual și pertinente din punct de vedere emoțional.[3]

Ideea lui Bouvard – regenerarea Europei de către Asia – era o idee romantică foarte influentă. Friedrich Schlegel și Novalis, de exemplu, au recomandat compatrioților lor și europenilor, în general, un studiu detaliat al Indiei, deoarece, spuneau ei, cultura și religia indiană pot învinge materialismul și mecanicismul (și republicanismul) culturii occidentale. Iar dintr-o astfel de înfrângere va apărea o nouă Europă, revitalizată: imaginile biblice ale morții, învierii și mântuirii sunt evidente în această recomandare. În plus, proiectul orientalist romantic nu a fost doar un exemplu specific al unei tendințe generale; a fost un modelator puternic al tendinței înseși, așa cum afirma foarte convingător Raymond Schwab în

La Renaissance orientale. Dar ce conta nu era atât Asia, cât *utilizarea* Asiei *pentru* Europa modernă. Astfel, oricine, precum Schlegel sau Franz Bopp, stăpânea o limbă orientală era un erou spiritual, un cavaler rătăcitor, care readucea Europei un sentiment al misiunii sfinte, pe care îl pierduse. Tocmai acesta este sentimentul pe care religiile seculare ulterioare, descrise de Flaubert, îl continuă în secolul al XIX-lea. Nu mai puțin decât Schlegel, Wordsworth și Chateaubriand, Auguste Comte – ca Bouvard – a fost adeptul și susținătorul unui mit secular postiluminist, ale cărui linii generale sunt inconfundabil creștine.

Permițându-le în mod regulat lui Bouvard și Pécuchet să se confrunte cu noțiuni revizioniste de la început până la sfârșitul comic devalorizat, Flaubert a atras atenția asupra defectului uman, comun tuturor proiectelor. El a văzut perfect că sub această *idée reçue*, „Europa regenerată de către Asia", se ascundea o mândrie arogantă foarte insidioasă. Nici „Europa", nici „Asia" nu erau nimic fără tehnica vizionarilor de a transforma imense domenii geografice în entități abordabile, ușor de condus. La bază, deci, Europa și Asia erau Europa *noastră* și Asia *noastră*, *voința* și *reprezentarea* noastră, cum spunea Schopenhauer. Legile istorice erau, în realitate, legi *ale istoricilor*, tot la fel cum „cele două umanități" atrăgeau atenția mai puțin asupra realității, cât asupra unei capacități europene de a conferi un aer de inevitabilitate distincțiilor operate de om. În ceea ce privește a doua parte a frazei – „se vor contopi, în sfârșit" –, Flaubert ridiculizează indiferența veselă a științei față de realitate, o știință care disecă și topește entitățile umane, de parcă ar fi materie inertă. Dar el nu ridiculizează orice știință, ci știința europeană entuziastă, chiar mesianică, ale cărei victorii includeau revoluțiile ratate, războaiele, oprimarea și un apetit pentru a pune imediat la lucru, în mod donquijotesc, ideile mărețe, savante. Ceea ce nu a luat niciodată în considerare o asemenea știință sau cunoaștere a fost propria-i mare naivitate, adânc înrădăcinată și fără conștiință de sine, precum și rezistența realității în

fața ei. Atunci când Bouvard joacă rolul omului de știință, el presupune copilărește că știința este pur și simplu, că realitatea este ceea ce spune omul de știință că este, că nu contează dacă omul de știință e un nebun sau un vizionar; el (sau oricine gândește ca el) nu vede că Orientul poate să nu dorească să regenereze Europa sau că Europa nu e pregătită să fuzioneze democratic cu asiaticii galbeni sau bruni. Pe scurt, un asemenea om de știință nu recunoaște în știința lui dorința egoistă de putere, care îi alimentează eforturile și îi corupe ambițiile.

Flaubert, desigur, are grijă ca sărmanii săi nebuni să se confrunte cu aceste dificultăți. Bouvard și Pécuchet au învățat că e mai bine să nu facă schimb de idei și de realități în același timp. Concluzia romanului e o imagine a celor două personaje, perfect fericite acum să-și copieze ideile preferate, exact, din carte pe hârtie. Cunoașterea nu mai necesită aplicarea la realitate; cunoașterea e ceea ce trece în tăcere, fără comentarii, de la un text la altul. Ideile sunt răspândite anonim, sunt repetate fără a fi atribuite cuiva; au devenit, în sens literal, *idées reçues*, idei primite de-a gata: ceea ce contează e că ele există, spre a fi repetate, imitate și reimitate necritic.

Într-o formă extrem de comprimată, acest scurt episod, luat din observațiile lui Flaubert la *Bouvard et Pécuchet*, conturează structurile specific moderne ale orientalismului, care, la urma urmei, este o disciplină printre credințele seculare (și cvasireligioase) din gândirea europeană a secolului al XIX-lea. Am caracterizat deja domeniul general al gândirii asupra Orientului, care a fost transmis prin perioada medievală și Renaștere și pentru care islamul era Orientul esențial. Totuși, în secolul al XVIII-lea, au existat un număr de noi elemente interconectate, care fac aluzie la faza evanghelică viitoare, ale cărei linii generale avea să le recreeze mai târziu Flaubert.

Ca prim element, Orientul era deschis considerabil dincolo de teritoriile islamice. Această schimbare cantitativă a fost, în mare

măsură, rezultatul continuării și extinderii explorărilor europene în restul lumii. Influența tot mai mare a literaturii de călătorii, a utopiilor, a călătoriilor morale și a rapoartelor științifice a supus Orientul unei atenții mai intense și mai extinse. Dacă orientalismul e îndatorat, în principal, descoperirilor fructuoase din Est făcute de Anquetil și Jones, în ultima treime a secolului, acestea trebuie privite în contextul mai larg creat de Cook și Bougainville, de călătoriile lui Tournefort și Adanson, de lucrarea *Histoire des navigations aux terres australes* a lui Charles de Brosses, de negustorii francezi din Pacific, de misionarii iezuiți din China și din Americi, de explorările și rapoartele lui William Dampier, de nenumăratele speculații privind giganții, patagonezii, sălbaticii, indigenii și monștrii, despre care se presupunea că locuiesc în estul, vestul, sudul și nordul îndepărtat al Europei. Dar toate aceste orizonturi largi aveau categoric Europa în centrul lor privilegiat, ca observator principal (sau ca observat principal, ca în lucrarea *Citizen of the World* a lui Goldsmith). Căci, chiar dacă Europa se deplasa spre exterior, sentimentul forței sale culturale era intensificat. Din relatările călătorilor și nu numai prin intermediul marilor instituții precum diferitele companii ale Indiei, au fost create colonii și s-au asigurat perspective etnocentrice.[4]

Ca al doilea element, o atitudine mai informată față de ceea ce e străin și exotic a fost încurajată nu doar de călători și exploratori, ci și de istorici, pentru care experiența europeană putea fi profitabil comparată cu alte civilizații, ca și cu civilizații mai vechi. Acel curent puternic din antropologia istorică a secolului al XVIII-lea, descris de erudiți ca fiind confruntarea zeilor, însemna că Gibbon putea citi lecțiile declinului Romei în ridicarea islamului, tot la fel cum Vico putea înțelege civilizația modernă în termenii splendorii barbare și poetice de la primele începuturi. În vreme ce istoricii Renașterii judecau în mod inflexibil Orientul ca pe un dușman, cei din secolul al XVIII-lea au înfruntat ciudățeniile Orientului cu oarecare detașare și încercând oarecum să trateze direct materialul

oriental originar, poate fiindcă o asemenea tehnică i-a ajutat pe europeni să se cunoască mai bine. Traducerea Coranului de către George Sale și discursul preliminar însoțitor ilustrează schimbarea. Spre deosebire de predecesorii săi, Sale a încercat să trateze istoria arabă în termenii surselor arabe; în plus, i-a lăsat pe comentatorii musulmani ai textelor sacre să vorbească.[5] La Sale, ca în întreg secolul al XVIII-lea, comparatismul simplu a constituit faza de început a disciplinelor comparate (filologie, anatomie, jurisprudență, religie), care aveau să devină mândria metodelor din secolul al XIX-lea.

Dar a existat o tendință la unii gânditori de a depăși studiul comparativ și analizele sale judicioase asupra omenirii din „China până în Peru", prin identificare simpatetică. Acesta este al treilea element din secolul al XVIII-lea care pregătește calea orientalismului modern. Ceea ce numim astăzi istoricism este o idee din secolul al XVIII-lea; Vico, Herder și Hamann, printre alții, au crezut că toate culturile sunt organic și intern coerente, legate unele de altele printr-un spirit, un geniu, *Klima*, sau idee națională, pe care un străin o poate înțelege doar printr-un act de simpatie istorică. Astfel, lucrarea lui Herder *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1791) este o prezentare panoramică a diferitelor culturi, fiecare pătrunsă de un spirit creator ostil, fiecare accesibilă doar unui observator care și-a sacrificat prejudecățile pentru *Einfühlung*. Marcat de sentimentul populist și pluralist al istoriei, susținut de Herder și alții[6], un spirit din secolul al XVIII-lea putea străpunge zidurile doctrinare ridicate între Occident și islam și putea vedea elementele ascunse ale înrudirii dintre el însuși și Orient. Napoleon constituie un exemplu celebru al acestei identificări (de obicei selective) prin simpatie. Mozart e altul; *Flautul fermecat* (în care codurile masonice se întrepătrund cu viziuni ale unui Orient benign) și *Răpirea din serai* localizează în Orient o formă deosebit de generoasă a umanității. Iar acest fapt, mult mai mult decât obiceiurile la modă din muzica „turcească", l-a dus pe Mozart spre Est din simpatie.

E foarte greu, totuși, să separi intuiții privind Orientul, precum cea a lui Mozart, de întreaga serie de reprezentări preromantice și romantice ale Orientului ca spațiu exotic. Orientalismul popular de la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea a atins o faimă de o intensitate considerabilă. Dar chiar și această faimă, ușor de identificat la William Beckford, Byron, Thomas Moore și Goethe, nu poate fi pur și simplu detașată de interesul față de povestirile gotice, de idilele pseudo-medievale, de viziunile asupra splendorii și cruzimii barbare. Astfel, în anumite cazuri, reprezentările orientale pot fi asociate cu închisorile lui Piranesi, în altele cu ambianțele luxoase ale lui Tiepolo, iar în altele cu sublimul exotic din pictura sfârșitului de secol XVIII.[7] Mai târziu în secolul al XIX-lea, în lucrările lui Delacroix și ale multor altor pictori francezi și englezi, tabloul cu teme orientale a transpus reprezentarea în expresie vizuală și într-o viață proprie (pe care, din păcate, această carte trebuie să le limiteze). Senzualitate, promisiune, teroare, sublim, plăcere idilică, energie intensă: Orientul ca figură în imaginația orientalistă preromantică, pretehnică din Europa sfârșitului de secol XVIII a fost cu adevărat o calitate cameleonică numită (adjectival) „orientală".[8] Dar acest Orient schimbător va fi sever îngrădit odată cu apariția orientalismului academic.

Un al patrulea element care a pregătit calea structurilor orientaliste moderne a fost pornirea de a clasifica natura și omul în tipuri. Cele mai mari nume sunt, desigur, Linnaeus și Buffon, dar procesul intelectual prin care extinderea fizică (și în curând morală, intelectuală și spirituală) – materialitatea tipică a unui obiect – poate fi transformată dintr-un simplu spectacol în măsurarea precisă a elementelor caracteristice era foarte răspândit. Linnaeus spunea că fiecare observație despre un tip natural „trebuie să fie un produs al numărului, al formei, al proporției, al situației" și, într-adevăr, dacă examinăm opera lui Kant sau Diderot sau Johnson, există peste tot o înclinație similară de a dramatiza trăsăturile generale, de a reduce numărul imens de obiecte la un număr mai mic de

tipuri ordonabile și descriptibile. În istoria naturală, în antropologie, în generalizarea culturală, un tip avea un *caracter* particular care oferea observatorului o desemnare și, cum spune Foucault, „o derivare controlată". Aceste tipuri și caractere aparțineau unui sistem, unei rețele de generalizări înrudite. Astfel,

> orice desemnare trebuie să se facă printr-o anumită raportare la toate celelalte desemnări posibile. A cunoaște ceea ce îi este propriu unui individ înseamnă a avea în față clasificarea sau posibilitatea de a clasifica ansamblul celorlalți indivizi.[9]

În scrierile filosofilor, ale istoricilor, enciclopediștilor și eseiștilor, întâlnim „caracterul ca desemnare" apărând în calitate de clasificare fiziologic-morală: există, de pildă, sălbaticii, europenii, asiaticii etc. Acestea apar, desigur, la Linnaeus, dar și la Montesquieu, Johnson, Blumenbach, Soemmerring, Kant. Caracteristicile fiziologice și cele morale sunt distribuite mai mult sau mai puțin egal: americanul e „roșcat, coleric, ferm", asiaticul e „galben, melancolic, rigid", africanul e „negru, flegmatic, moale".[10] Dar asemenea desemnări primesc forță atunci când, mai târziu în secolul al XIX-lea, sunt asociate cu caracterul ca derivare, ca tip genetic. La Vico și Rousseau, de exemplu, forța generalizării morale este sporită de precizia cu care figurile dramatice, aproape arhetipale – omul primitiv, gigantul, eroul – sunt considerate a fi la originea problemelor morale, filosofice, chiar lingvistice curente. Astfel, atunci când se face referire la un oriental, acest lucru se face în funcție de niște trăsături genetice universale, cum ar fi starea sa „primitivă", caracteristicile sale primare, fondul său spiritual particular.

Cele patru elemente pe care le-am descris – extinderea, confruntarea istorică, simpatia, clasificarea – reprezintă curentele din gândirea secolului al XVIII-lea, pe a căror prezență se bazează structurile intelectuale și instituționale specifice ale orientalismului modern. Fără ele, orientalismul, după cum vom vedea, nu ar fi existat. În plus, aceste elemente au avut efectul de a elibera Orientul

în general și islamul în particular de atenția limitat religioasă cu care a fost examinat (și judecat) până acum de către Occidentul creștin. Cu alte cuvinte, orientalismul modern derivă din elementele laicizante din cultura europeană a secolului al XVIII-lea. În primul rând, expansiunea geografică a Orientului către est și înapoi în timp au slăbit considerabil, chiar au desființat, cadrul biblic. Punctele de referință nu mai erau creștinismul și iudaismul, cu calendarele și hărțile lor destul de modeste, ci India, China, Japonia și Sumerul, budismul, sanscrita, zoroastrismul și Manu. În al doilea rând, capacitatea de a trata istoric (și nu reductiv, ca o temă de politică ecleziastică) cu culturi ne-europene și ne-iudeo-creștine a fost întărită pe măsură ce istoria însăși era concepută mai radical decât înainte; a înțelege corect Europa însemna și a înțelege relațiile obiective dintre Europa și propriile-i frontiere temporale și culturale, anterior de neatins. Într-un anumit sens, ideea lui John de Segovia de *contraferentia* între Orient și Europa s-a materializat, dar într-un mod în întregime secular; Gibbon l-a tratat pe Mahomed ca pe un personaj istoric care a influențat Europa și nu ca pe un eretic diabolic, aflat undeva între magie și falsă profeție. În al treilea rând, o identificare selectivă cu regiuni și culturi, altele decât cele proprii, a redus inflexibilitatea eului și a identității, care fuseseră polarizate într-o comunitate de credincioși pregătiți de luptă cu hoardele barbare. Granițele Europei creștine nu mai serveau ca un fel de vamă, noțiunile de asociere umană și de posibilitate umană au dobândit o foarte largă legitimitate generală – opusă celei restrânse. În al patrulea rând, clasificările omenirii au crescut sistematic, pe măsură ce posibilitățile de desemnare și derivare au fost perfecționate dincolo de categoriile a ceea ce Vico numea națiuni nobile și sacre; rasă, culoare, origine, temperament, caracter și tip au copleșit distincția între creștini și ceilalți.

Dar, dacă elementele acestea interconectate reprezintă o tendință laicizantă, nu înseamnă că vechile modele religioase ale istoriei și destinului uman și „paradigmele existențiale" au fost

pur și simplu îndepărtate. Nici vorbă de așa ceva: ele au fost reconstituite, redesfășurate, redistribuite în cadrele seculare enumerate mai sus. Pentru oricine a studiat Orientul, era necesar un vocabular laic în armonie cu aceste cadre. Totuși, dacă orientalismul a oferit vocabularul, repertoriul conceptual, tehnicile – căci asta este ceea ce, de la sfârșitul secolului al XVIII-lea încoace, *a făcut* și *a fost* orientalismul –, el a păstrat și un impuls religios restructurat, un supranaturalism naturalizat, ca pe un curent nestrămutat din discursul său. Ce voi încerca să arăt este că acest impuls al orientalismului rezidă în concepția orientalistului despre sine însuși, despre Orient și despre disciplina sa.

Orientalistul modern a fost, după propria-i părere, un erou ce a salvat Orientul de obscuritate, alienare și stranietate, pe care el însuși le-a distins în mod corect. Cercetarea sa a reconstruit limbile, obiceiurile, chiar mentalitățile pierdute ale Orientului, așa cum Champollion a reconstruit hieroglifele egiptene după Piatra din Rosetta. Tehnicile orientaliste specifice – lexicografia, gramatica, traducerea, decodificarea culturală – au restaurat, îmbogățit, reafirmat valorile atât ale unui vechi Orient clasic, cât și ale disciplinelor tradiționale, care sunt filologia, istoria, retorica și polemica doctrinară. Dar în evoluția lor, Orientul și disciplinele orientaliste s-au schimbat dialectic, căci nu puteau supraviețui în forma lor inițială. Orientul, chiar și în forma „clasică" studiată în mod obișnuit de orientalist, a fost modernizat, readus în prezent; disciplinele tradiționale au fost transpuse și ele în cultura contemporană. Totuși, ambele au purtat urmele *puterii* – ale puterii de a fi reînviat, de a fi creat într-adevăr Orientul, putere ce rezida în noile tehnici, avansate din punct de vedere științific, ale filologiei și generalizării antropologice. Pe scurt, aducând Orientul în modernitate, orientalistul și-a putut celebra metoda și poziția de creator laic, de om care a făcut lumi noi, așa cum Dumnezeu a făcut-o odată pe cea veche. Cât privește ducerea mai departe a unor astfel de metode și poziții dincolo de durata vieții unui orientalist individual, vor

exista o tradiție seculară a continuității, o ordine laică impusă de metodologi disciplinați, a căror înrudire se bazează nu pe legături de sânge, ci pe un discurs comun, o practică, o bibliotecă, un set de idei primite de-a gata, pe scurt, pe o doxologie comună tuturor celor care au intrat în rândurile lor.

Flaubert a fost suficient de clarvăzător pentru a înțelege că, în timp, orientalistul modern va deveni un copist, ca Bouvard și Pécuchet; dar în zilele de început ale carierei lui Silvestre de Sacy și Ernest Renan, un asemenea pericol nu era vizibil.

Teza mea este că aspectele esențiale ale teoriei și practicii orientaliste moderne (din care derivă orientalismul actual) pot fi înțelese nu ca un acces neașteptat de cunoștințe obiective despre Orient, ci ca un set de structuri moștenite din trecut, secularizate, redispuse și re-formate de către discipline precum filologia, care, la rândul lor, au fost substitute naturalizate, modernizate și laicizate pentru supranaturalismul creștin (sau pentru variante ale sale). Sub forma unor texte și idei noi, Estul a fost adaptat acestor structuri. Lingviști și exploratori ca Jones și Anquetil au contribuit la orientalismul modern, desigur, dar ceea ce distinge orientalismul modern ca domeniu, grup de idei, discurs este opera unei generații de după ei. Dacă folosim expediția napoleoniană (1798-1801) ca un fel de primă experiență a orientalismului modern, putem considera că primii săi eroi – în studii islamice, Sacy, Renan și Lane – sunt creatorii domeniului, ai unei tradiții, ai frăției orientaliste. Ce au făcut Sacy, Renan și Lane a fost să așeze orientalismul pe baze științifice și raționale. Aceasta a presupus nu doar munca lor exemplară, ci și crearea unui vocabular și a unor idei ce puteau fi folosite impersonal de oricine dorea să devină orientalist. Inaugurarea de către ei a orientalismului a fost considerată o mare realizare. A făcut posibilă apariția unei terminologii; a risipit obscuritatea și a instituit o formă specială de iluminare pentru Orient; a configurat imaginea orientalistului ca autoritate centrală *în numele* Orientului; a legitimat un tip special de muncă orientalistă coerentă specifică; a introdus în circulația culturală o formă de monedă

discursivă prin a cărei prezență se *va vorbi* de acum *în numele* Orientului; mai presus de orice, munca inauguratorilor a creat un domeniu de studiu și o familie de idei, care, la rândul lor, puteau forma o comunitate de savanți, ale căror obârșii, tradiții și ambiții erau, în același timp, interne domeniului și suficient de externe pentru prestigiul general. Cu cât Europa punea mai mult stăpânire pe Orient în secolul al XIX-lea, cu atât orientalismul dobândea mai multă încredere publică. Totuși, dacă acest câștig coincidea cu o pierdere de originalitate, nu trebuie să fim prea surprinși, deoarece stilul său a fost, de la început, reconstrucția și repetiția.

O observație finală: ideile, instituțiile și personajele de la sfârșitul secolului al XVIII-lea și din secolul al XIX-lea despre care voi discuta în acest capitol constituie o parte importantă, de elaborare crucială a primei faze din epoca cea mai însemnată a cuceririi de teritorii ce s-a cunoscut vreodată. La sfârșitul Primului Război Mondial, Europa colonizase deja 85% din planetă. A spune pur și simplu că orientalismul modern a reprezentat un aspect atât al imperialismului, cât și al colonialismului nu înseamnă a spune ceva foarte discutabil. Totuși, nu e suficient s-o spunem; afirmația trebuie prelucrată analitic și istoric. Sunt interesat să arăt cum orientalismul modern, spre deosebire de conștiința precolonială a lui Dante și d'Herbelot, întruchipează o disciplină sistematică de *acumulare.* Și departe ca aceasta să fie o trăsătură exclusiv intelectuală sau teoretică, ea a făcut ca orientalismul să tindă în mod fatal către acumularea sistematică de ființe omenești și teritorii. A reconstrui o limbă orientală moartă sau pierdută însemna, în ultimă instanță, a reconstrui un Orient mort sau neglijat; mai însemna că precizia, știința, chiar imaginația reconstructivă puteau pregăti calea pentru ceea ce armatele, administrațiile și birocrațiile aveau să facă mai târziu pe teren, în Orient, într-un anumit sens, justificarea orientalismului nu a fost doar succesul său intelectual sau artistic, ci și eficiența sa ulterioară, utilitatea, autoritatea sa. Desigur, el merită o atenție serioasă în toate aceste aspecte.

II. Silvestre de Sacy și Ernest Renan: antropologia rațională și laboratorul filologic

Cele două mari teme ale vieții lui Silvestre de Sacy sunt efortul eroic și sentimentul utilității pedagogice și raționale. Născut în 1757 într-o familie jansenistă, a cărei ocupație a fost, în mod tradițional, cea de notar, Antoine-Isaac-Silvestre a beneficiat de instruire particulară, într-o mănăstire benedictină, mai întâi în arabă, siriană și caldeeană, apoi în ebraică. Araba a fost limba care i-a deschis, în mod special, drumul către Orient, deoarece în arabă, după părerea lui Joseph Reinaud, avea să fie găsit mai apoi materialul oriental, atât sacru, cât și profan, în forma sa cea mai veche și cea mai instructivă.[11] Deși era legitimist, în 1769 a fost numit primul profesor de arabă la recent înființata școală de *langues orientales vivantes*, al cărei director a devenit în 1824. În 1806, a fost numit profesor la Collège de France, deși, începând din 1805, a fost orientalist rezident la Ministerul de Externe al Franței. Acolo, munca lui (neplătită până în 1811) a constat, la început, în traducerea buletinelor Marii Armate și a celebrului *Manifesto* al lui Napoleon din 1806, în care se spera că „fanatismul musulman" poate fi instigat împotriva ortodoxiei rusești. Dar, timp de mulți ani după aceea, Sacy a format interpreți pentru oficiile de dragomani* franco-orientali, precum și viitori savanți. Când francezii au ocupat Algerul în 1830, Sacy a tradus proclamația către algerieni; era consultat

* Dragoman – interpret oficial folosit în trecut în țările din Orient (n. trad.).

cu regularitate în toate problemele diplomatice legate de Orient de către ministrul de externe și, ocazional, de către ministrul de război. La vârsta de 75 de ani, l-a înlocuit pe Dacier ca secretar la Académie des Inscriptions și a devenit custode în secția de manuscrise orientale la Bibliothèque royale. În întreaga sa carieră îndelungată și remarcabilă, numele i-a fost asociat pe bună dreptate cu restructurarea și reformarea educației (în special în studiile orientale) în Franța postrevoluționară.[12] Odată cu Cuvier, Sacy a fost făcut pair al Franței în 1832.

Numele lui Sacy este asociat cu începuturile orientalismului modern nu doar pentru că el a fost primul președinte al Société asiatique (fondată în 1822), ci și pentru că munca lui a pus efectiv la dispoziția domeniului un întreg corpus sistematic de texte, o practică pedagogică, o tradiție științifică și o importantă legătură între erudiția orientală și politica de stat. În opera lui Sacy, pentru prima dată în Europa de la Conciliul de la Viena, a funcționat un principiu metodologic conștient, în același timp cu disciplina științifică. Nu mai puțin important, Sacy a considerat întotdeauna că el s-a aflat la originea unui important proiect revizionist. A fost un inițiator conștient de sine și, mai aproape de teza noastră generală, a acționat, în scrierile sale, ca un cleric laicizat, pentru care Orientul său și studenții săi erau, respectiv, doctrină și enoriași. Ducele de Broglie, un admirator contemporan, a spus despre opera lui Sacy că a reconciliat stilul unui om de știință cu cel al unui învățător biblic, și că Sacy a fost singurul capabil să împace „scopurile lui Leibniz cu eforturile lui Bossuet"[13]. În consecință, tot ce a scris el se adresa în mod special studenților (în cazul primei sale lucrări, *Principes de grammaire générale* din 1799, studentul era propriu-i fiu) și se prezenta nu ca o noutate, ci ca un extras revizuit din tot ce fusese deja făcut, spus sau scris cel mai bine.

Cele două caracteristici – prezentarea didactică în fața studenților și intenția mărturisită de a repeta prin revizuire și extras – sunt cruciale.

Scrierile lui Sacy au mereu tonul unei voci care vorbește; proza sa e punctată de pronume la persoana întâi, de calificări personale, de prezență retorică. Chiar și în pasajele cele mai obscure – cum ar fi o notă savantă despre numismatica sasanidă din secolul al III-lea – se simte nu atât pana care scrie, cât vocea care vorbește. Ideea fundamentală a operei lui e exprimată în primele rânduri ale dedicației către fiul său de la *Principes de grammaire générale*: „Cest à toi, mon cher Fils, que ce petit ouvrage a été entrepris", ceea ce înseamnă: îți scriu (sau îți vorbesc) pentru că trebuie să știi aceste lucruri și, deoarece ele nu există în nici o formă utilă, am făcut eu însumi asta pentru tine. Adresarea directă: utilitatea: efortul: raționalitatea imediată și benefică. Sacy credea că totul se poate exprima clar și rezonabil, indiferent cât de grea era sarcina și cât de obscur era subiectul. Iată, deci, seriozitatea lui Bossuet și umanismul abstract al lui Leibniz, ca și *tonul* lui Rousseau, reunite în același stil.

Efectul tonului lui Sacy este formarea unui cerc care-l izolează pe el și publicul lui de restul lumii, la fel cum un profesor și elevii săi, aflați împreună într-o sală de clasă, formează un spațiu închis. Spre deosebire de subiectul fizicii, al filosofiei sau al literaturii clasice, subiectul studiilor orientale e mai puțin clar; el este important pentru oameni care au deja un interes față de Orient, dar vor să-l cunoască mai bine, mai organizat, iar aici disciplina pedagogică e mai mult eficientă decât atrăgătoare. De aceea, profesorul își *expune* materialul discipolilor, al căror rol constă în a primi ceea ce li se dă sub forma unor teme atent selectate și ordonate. Pentru că Orientul e vechi și îndepărtat, expunerea profesorului este o refacere, o revizuire a ceea ce a dispărut dintr-un orizont de cunoaștere mai larg. Și, de asemenea, pentru că Orientul extrem de bogat (în spații, timp și culturi) nu poate fi expus în totalitate, trebuie expuse doar părțile sale cele mai reprezentative. Astfel, interesul principal al lui Sacy este antologia, crestomația, tabloul, prezentarea unor principii generale, în care o serie relativ mică de

exemple importante dezvăluie Orientul în fața studentului. Asemenea exemple sunt importante din două motive: unu, deoarece reflectă puterea lui Sacy ca autoritate occidentală care preia în mod deliberat de la Orient ceea ce până acum depărtarea și excentricitatea sa au ținut ascuns, și doi, deoarece aceste exemple au în ele (sau le este conferită lor de către orientalist) puterea semiotică de a face cunoscut Orientul.

Întreaga operă a lui Sacy este, în esență, compilatorie, fiind astfel și ceremonios de didactică și chinuitor de revizionistă. Pe lângă *Principes de grammaire générale*, el a mai scris o *Chrestomathie arabe* în trei volume (1806 și 1827), o antologie de scrieri gramaticale arabe (1825), o gramatică arabă din 1810 (spre uzul elevilor de la École spéciale), tratate de prozodie arabă și religie a druzilor și numeroase lucrări scurte despre numismatica, onomastica, epigrafia, geografia, istoria, greutățile și măsurile orientale. A făcut un număr apreciabil de traduceri și două comentarii extinse despre *Calila and Dumna* și *Maqamat* de al-Hariri. Ca editor, memorialist și istoric al învățăturii moderne, Sacy a fost la fel de activ. Cu foarte puține lucruri importante din alte discipline înrudite nu era Sacy la curent, deși propriile-i scrieri se concentrau pe câte un subiect unic și, în aspectele neorientaliste, se puteau încadra într-o categorie pozitivistă îngustă.

Totuși, atunci când în 1802 Institut de France a fost desemnat de Napoleon să facă un *tableau générale* al stării și evoluției artelor și științelor începând cu 1789, Sacy a fost ales să facă parte din echipa de autori: era cel mai riguros dintre specialiști și cel mai axat pe istorie dintre generaliști. Raportul lui Dacier, așa cum a fost el cunoscut neoficial, a prezentat multe dintre înclinațiile lui Sacy, precum și contribuțiile sale la starea de atunci a învățăturii orientale. Titlul său – *Tableau historique de l'érudition française* – anunță noua conștiință istorică (opusă celei sacre). O asemenea conștiință este dramatică: cunoașterea poate fi organizată ca pe o scenă, cum ar veni, unde ansamblul său poate fi studiat fără efort. Adresată

regelui, prefața lui Dacier a definit perfect tema. Un asemenea studiu a făcut posibil ceva ce nici un alt suveran nu a încercat, și anume să cuprindă, într-un *coup d'oeil*, totalitatea cunoștințelor umane. Dacă un asemenea *tableau historique* ar mai fi fost făcut anterior, a continuat Dacier, am fi putut deține astăzi multe capodopere, care acum sunt pierdute sau distruse; interesul și utilitatea tabloului erau că el conserva cunoștințele și le făcea imediat accesibile. Dacier a sugerat că o asemenea sarcină a fost simplificată de expediția în Orient a lui Napoleon, unul dintre rezultatele ei fiind creșterea nivelului cunoștințelor moderne de geografie.[14] (Nicăieri nu vedem mai bine decât în întregul discurs al lui Dacier cum forma dramatică a unui *tableau historique* își are echivalentul în galeriile și tejghelele unui magazin universal modern.)

Importanța tabloului istoric pentru înțelegerea fazei inaugurale a orientalismului este că el materializează forma cunoștințelor orientaliste și trăsăturile acestora, după cum descrie și relația orientalistului cu subiectul său. În paginile lui Sacy despre orientalism – ca peste tot în scrierile sale – el afirmă despre propria operă că *a descoperit, a adus la lumină, a salvat* o imensă cantitate de material necunoscut. De ce? Pentru *a-l așeza în fața* studentului. Căci, la fel ca toți contemporanii săi erudiți, Sacy a considerat că o lucrare savantă este un adaos pozitiv la un edificiu ridicat de toți învățații împreună. Cunoașterea reprezenta, în esență, *aducerea la vedere* a materialului, iar scopul tabloului era construirea unui fel de panoptic al lui Bentham. Disciplina științifică a fost, de aceea, o tehnologie specifică a puterii: a dobândit pentru utilizatorul său (și pentru studenții acestuia) instrumente și cunoștințe care (dacă el era istoric) ar fi fost până acum pierdute.[15] Și într-adevăr vocabularul puterii specializate și al cuceririi este asociat îndeosebi cu reputația lui Sacy de pionier orientalist. Eroismul său de savant a constat în faptul că a trecut cu succes peste dificultăți insurmontabile; a găsit mijloacele, acolo unde nu exista nici unul, de a prezenta studenților săi un domeniu. El a *creat* cărțile, preceptele,

exemplele, spunea ducele de Broglie despre Sacy. Rezultatul a fost producerea unor materiale despre Orient, a metodelor pentru studierea lui și a modelelor pe care nici orientalii nu le aveau.[16]

Comparativ cu munca unui elenist sau a unui latinist din echipa Institutului, eforturile lui Sacy au fost imense. Ei aveau textele, convențiile, școlile; el nu le avea și, în consecință, a trebuit să le creeze. Dinamica pierderii inițiale și a câștigului ulterior este obsesivă în scrierile lui Sacy; investiția sa a fost cu adevărat mare. Precum colegii săi din alte domenii, el credea că a cunoaște înseamnă a vedea – pan-optic, ca să spunem așa –, dar, spre deosebire de ei, el nu numai că trebuia să identifice cunoștințele, ci mai trebuia să le descifreze, să le interpreteze și, ce era cel mai greu, să le pună la dispoziția altora. Realizarea lui Sacy a fost aceea de a fi creat un întreg domeniu. Ca european, el a răscolit arhivele orientale și a putut face asta fără a părăsi Franța. După ce extrăgea textele, le ducea înapoi; le analiza; apoi le adnota, le clasifica, le ordona și le comenta. În timp, Orientul în sine a devenit mai puțin important decât ceea ce a făcut orientalistul din el; astfel, dus de Sacy în spațiul discursiv închis al unui tablou pedagogic, Orientul orientalistului a devenit tot mai șovăielnic în a se transforma în realitate.

Sacy era mult prea inteligent pentru a-și lăsa concepțiile și practica fără argumente de sprijin. În primul rând, el a spus întotdeauna clar de ce „Orientul" singur nu putea supraviețui gustului, inteligenței sau răbdării unui european. Sacy a apărat utilitatea și interesul unor lucruri precum poezia arabă, dar ce spunea el, de fapt, era că poezia arabă trebuia transformată corespunzător de către orientalist înainte de a putea începe să fie apreciată. Motivele erau, în mare, epistemologice, dar conțineau și o autojustificare orientalistă. Poezia arabă a fost creată de un popor complet străin (europenilor), în condiții climatice, sociale și istorice total diferite de cele cunoscute unui european; în plus, o asemenea poezie a fost hrănită de „opinii, prejudecăți, credințe, superstiții pe care le putem dobândi doar după un studiu îndelungat și dureros".

Chiar dacă treci prin rigorile unei instruiri de specialitate, multe descrieri din poezie nu vor fi accesibile europenilor, „care au atins un nivel mai ridicat de civilizație". Totuși, ceea ce putem stăpâni e de mare valoare pentru noi ca europeni obișnuiți să ne deghizăm atributele exterioare, activitatea fizică și relația cu natura. De aceea, rolul orientalistului este de a pune la dispoziția compatrioților săi o gamă considerabilă de experiențe neobișnuite și, ce e mai valoros, un gen de literatură capabilă să ne ajute să înțelegem poezia „cu adevărat divină" a evreilor.[17]

Astfel, dacă orientalistul e necesar pentru că pescuiește pietre prețioase din adâncurile orientale îndepărtate, și cum Orientul nu poate fi cunoscut fără mijlocirea sa, e adevărat și că scrierile orientale înseși nu trebuie considerate global. Aceasta este introducerea pe care o face Sacy la teoria sa privind fragmentele, o preocupare romantică obișnuită. Nu numai că producțiile literare orientale sunt, în esență, străine europenilor, dar ele nici nu prezintă un interes destul de mare, nici nu sunt scrise cu suficient „gust și spirit critic" pentru a merita să fie publicate altfel decât sub formă de extrase (*pour mériter d'être publiés autrement que par extrait*).[18] De aceea, orientalistului i se cere să *prezinte* Orientul printr-o serie de fragmente reprezentative, fragmente republicate, explicate, adnotate și înconjurate de alte fragmente. Pentru o asemenea prezentare, e necesar un gen special: crestomația, unde, în cazul lui Sacy, interesul și utilitatea orientalismului sunt cel mai direct și mai profitabil etalate. Lucrarea cea mai celebră a lui Sacy a fost *Chrestomathie arabe*, în trei volume, pecetluită încă de la început, ca să spunem așa, de un cuplet în arabă cu rimă interioară: „Kitab al-anis al-mufid lil-Taleb al-mustafid; / wa gam'i al shathur min manthoum wa manthur" (O carte agreabilă și utilă pentru elevul studios; / conține fragmente de poezie și proză).

Antologiile lui Sacy au fost folosite pe scară foarte largă în Europa timp de mai multe generații. Deși s-a pretins că ceea ce conțin este tipic, ele maschează cenzura practicată de orientalist asupra

Orientului. În plus, ordinea internă a conținutului, aranjarea părților, alegerea fragmentelor nu-și dezvăluie niciodată secretul; ai impresia că, dacă fragmentele nu au fost alese pentru importanța lor sau pentru dezvoltarea lor cronologică sau pentru frumusețea lor estetică (pentru că ale lui Sacy nu au fost alese astfel), trebuie, totuși, să prezinte o anumită naturalețe orientală sau o inevitabilitate tipică. Dar nici acest lucru nu se spune. Sacy pretinde pur și simplu că a ales el însuși în locul studenților lui, pentru a-i scuti de efortul de a cumpăra (sau de a citi) o bibliotecă grotesc de mare de material oriental. În timp, cititorul uită strădania orientalistului și ia restructurarea Orientului întruchipată de o crestomație ca Orient *tout court*. Structura obiectivă (descrierea Orientului) și restructurarea subiectivă (reprezentarea Orientului de către orientalist) devin interschimbabile. Orientul e acoperit de raționalitatea orientalistului; principiile primului devin principiile celui de-al doilea. Se transformă din ceva îndepărtat în ceva accesibil; din imposibil de a se susține singur, devine util din punct de vedere pedagogic; a fost pierdut și este găsit, chiar dacă unele din părțile sale au dispărut pe rând în acest timp. Antologiile lui Sacy nu doar suplimentează Orientul, ci îl și oferă Occidentului ca prezență orientală.[19] Opera lui Sacy canonizează Orientul; ea creează un canon de obiecte textuale, transmise de la o generație de studenți la alta.

Iar moștenirea vie de discipoli ai lui Sacy a fost uluitoare. Fiecare arabist important din Europa secolului al XIX-lea îi datorează autoritatea intelectuală. Universitățile și academiile din Franța, Spania, Norvegia, Suedia, Danemarca și mai ales Germania erau populate de studenți care s-au format în umbra sa și prin intermediul tablourilor antologice asigurate de opera sa.[20] Ca în cazul tuturor patrimoniilor intelectuale totuși, bogățiile și restricțiile au fost transmise simultan. Originalitatea genealogică a lui Sacy a fost aceea de a fi tratat Orientul ca pe ceva care trebuia refăcut nu doar din cauza, ci și în ciuda prezenței dezordonate și obscure a Orientului modern. Sacy i-a *plasat* pe arabi *în* Orient, plasat el însuși

în tabloul general al științei moderne. Orientalismul a aparținut așadar erudiției europene, dar materialul său trebuia recreat de orientalist înainte de a se putea alătura latinismului și elenismului. Fiecare orientalist și-a recreat propriul Orient conform regulilor epistemologice fundamentale ale pierderii și câștigului, oferite și adoptate prima oară de Sacy. Tot așa cum a fost părintele orientalismului, el a fost și primul sacrificat al disciplinei, căci, traducând noi texte, fragmente și extrase, orientaliștii de după el au înlocuit integral opera lui Sacy, oferind propriul lor Orient refăcut. Totuși, procesul început de el a continuat, deoarece filologia în special a dezvoltat forțe sistematice și instituționale pe care Sacy nu le exploatase niciodată. A fost realizarea lui Renan: aceea de a fi asociat Orientul cu cele mai recente discipline comparative, dintre care filologia era cea mai importantă.

Diferența dintre Sacy și Renan este cea dintre început și continuitate. Sacy este inițiatorul, a cărui operă reprezintă apariția domeniului și statutul său ca disciplină a secolului al XIX-lea, cu rădăcini în romantismul revoluționar. Renan provine din a doua generație a orientalismului: sarcina lui a fost de a închega discursul oficial al orientalismului, de a-i sistematiza analizele și de a-i stabili instituțiile intelectuale și pe cele fizice. În cazul lui Sacy, eforturile sale personale au lansat și au consolidat domeniul și structurile acestuia; în cazul lui Renan, adaptarea orientalismului la filologie și a amândurora la cultura intelectuală a timpului său au perpetuat structurile orientaliste din punct de vedere intelectual și le-au conferit o mai mare evidență.

Renan nu a fost o personalitate prin el însuși nici pe deplin originală, nici derivat absolut din alții. De aceea, ca forță culturală sau ca orientalist important, el nu poate fi redus pur și simplu la personalitatea sa, nici la o serie de idei schematice în care credea. Mai degrabă, el este cel mai bine înțeles ca o forță dinamică ale cărei posibilități au fost deja create de pionieri ca Sacy; el a adus totuși realizările lor în cultură ca pe un fel de monedă pe care a

făcut-o să circule și să recircule cu propria-i perseverență de neconfundat. Renan este o figură ce trebuie înțeleasă, pe scurt, ca un tip de practică culturală și intelectuală, ca un stil de a face afirmații orientaliste în cadrul a ceea ce Michel Foucault numea arhiva timpului său.[21] Ce contează e nu numai ceea ce a spus Renan, dar și felul în care a spus, ce a ales el ca subiect, dată fiind formația sa, ce să combine cu ce etc. Relațiile lui Renan cu subiectul său oriental, cu timpul și cu publicul său, chiar cu propria operă, pot fi descrise apoi fără a recurge la formule care depind de o nestudiată presupunere de stabilitate ontologică (de exemplu, *Zeitgeist*, istoria ideilor, viață și timp). În schimb, îl putem citi pe Renan ca pe un scriitor care face ceva descriptibil, într-un loc definit din punct de vedere temporal, spațial și cultural, pentru un public și, nu mai puțin important, pentru evoluția propriei poziții în orientalismul epocii sale.

Renan a ajuns la orientalism prin filologie și tocmai poziția culturală extraordinar de însemnată și de celebră a acestei discipline i-a conferit orientalismului caracteristicile tehnice cele mai importante. Celui căruia cuvântul *filologie* îi sugerează studiul neinteresant și trivial al cuvintelor, totuși, afirmația lui Nietzsche că, alături de marile minți ale secolului al XIX-lea, el este un filolog, îi va părea o surpriză – nu și dacă e amintit *Louis Lambert* al lui Balzac:

> Ce carte minunată s-ar putea scrie povestind viața și aventurile unui cuvânt! Fără îndoială, un cuvânt a primit diferite impresii ale evenimentelor pentru care a fost utilizat; în funcție de locurile unde a fost folosit, un cuvânt a trezit diferite feluri de impresii la diferiți oameni; dar nu e și mai măreț să consideri un cuvânt în triplul său aspect de suflet, trup și mișcare?[22]

Care este categoria, va întreba Nietzsche mai târziu, ce îi include pe el însuși, pe Wagner, pe Schopenhauer, pe Leopardi, ca filologi? Termenul pare a cuprinde atât un dar pentru analiza spirituală excepțională a limbii, cât și capacitatea de a crea opere a căror

exprimare are o forță estetică și istorică. Deși profesiunea de filolog s-a născut în ziua din anul 1777 „când F.A. Wolf a inventat pentru sine însuși numele de *stud. philol.*", Nietzsche se străduiește totuși să arate că aceia care studiază clasicii greci și romani sunt, de obicei, incapabili să-și înțeleagă disciplina: ei „nu coboară niciodată la *rădăcini*, nu văd niciodată filologia însăși ca problemă". Căci, pur și simplu, „filologia ca știință a antichității nu poate avea o viață eternă, materia sa este epuizabilă"[23]. E tocmai ceea ce turma de filologi nu poate înțelege. Dar ce evidențiază cele câteva spirite excepționale, considerate de Nietzsche demne de laudă – nu fără ambiguitate și nu la modul rapid în care vorbesc eu acum –, este relația lor profundă cu modernitatea, o relație ce le este dată prin practicarea filologiei.

Filologia problematizează – pe sine, pe cel ce o practică, prezentul. Ea întruchipează o condiție specială de a fi modern și european, întrucât nici una dintre cele două categorii nu are un sens adevărat fără a fi legată de un timp și de o cultură străină anterioară. Nietzsche mai vede filologia ca pe un lucru *născut, făcut* în sens viconian, ca pe un semn de acțiune umană, creat ca o categorie a descoperirii umane, a autodescoperirii și a originalității. Filologia este un mod de a te delimita pe tine însuți din punct de vedere istoric, așa cum fac marii artiști, de timpul propriu și de un trecut apropiat, chiar în vreme ce, paradoxal și antinomic, îți caracterizezi, de fapt, propria modernitate procedând astfel.

Între Friedrich August Wolf din 1777 și Friedrich Nietzsche din 1875, există Ernest Renan, un filolog oriental, dar și un om cu un sentiment complex și interesant al modului în care filologia și cultura modernă se includ una pe cealaltă. În *L'avenir de la science* (scrisă în 1848, dar nepublicată până în 1890), el scria că „fondatorii spiritului modern sunt filologi". Și ce este spiritul modern, spunea el în fraza precedentă, dacă nu „raționalism, critică, liberalism, [toate] fiind fondate în aceeași zi cu filologia"? Filologia, continuă el, e atât o disciplină comparativă, stăpânită doar de moderni, cât

și un simbol al superiorității moderne (și europene); orice progres al umanității începând cu secolul al XV-lea poate fi atribuit spiritelor pe care ar trebui să le numim filologice. Sarcina filologiei în cultura modernă (o cultură numită de Renan filologică) este de a continua să vadă clar realitatea și natura, excluzând astfel supranaturalismul, și de a continua să țină pasul cu descoperirile din științele fizice. Dar mai mult decât toate acestea, filologia permite o vedere generală asupra vieții umane și a sistemului lucrurilor: „Eu, fiind aici în centru, inhalând toate parfumurile, judecând, comparând, combinând, provocând – astfel voi ajunge chiar la sistemul lucrurilor." Există o aură inconfundabilă de putere a filologului. Și Renan își spune părerea despre filologie și științele naturale:

> A face filosofie înseamnă a cunoaște lucrurile; reluând frumoasa expresie a lui Cuvier, filosofia înseamnă *a instrui lumea în teorie.* Precum Kant, eu cred că orice demonstrație pur speculativă nu are mai multă valabilitate decât o demonstrație matematică și nu ne poate învăța nimic despre realitatea existentă. Filologia este *știința exactă* a obiectelor mentale [*La philologie est la science exacte des choses de l'esprit*]. Ea este pentru științele umaniste ceea ce fizica și chimia sunt pentru științele filosofice ale corpurilor.[24]

Voi reveni ceva mai târziu la citatul din Cuvier dat de Renan și la referirile constante la științele naturii. Deocamdată, trebuie să observăm că întreaga secțiune de mijloc din *L'Avenir de la science* e plină de aprecierile admirative ale lui Renan la adresa filologiei, o știință pe care el o descrie ca fiind cel mai greu de caracterizat dintre toate eforturile umane și, totodată, cea mai precisă dintre toate disciplinele. În privința aspirațiilor filologiei de a fi o adevărată știință umanistă, Renan se asociază explicit cu Vico, Herder, Wolf și Montesquieu, ca și cu filologii aproape contemporani Wilhelm von Humboldt, Bopp și marele orientalist Eugène Burnouf (căruia îi este dedicat volumul). Renan plasează filologia în centrul a ceea ce el consideră a fi evoluția cunoașterii și, într-adevăr, cartea însăși

reprezintă un manifest al meliorismului umanist, fapt care, ținând seama de subtitlul său (*Pensées de 1848*) și de alte cărți din 1848, ca *Bouvard et Pécuchet* și *Optsprezece brumar al lui Ludovic Bonaparte*, nu e o ironie răutăcioasă. Într-un anumit sens, deci, manifestul în general și părerile lui Renan despre filologie în particular – el scrisese deja imensul tratat de filologie a limbilor semitice, care i-a adus Premiul Volney – au fost destinate a-l plasa pe Renan ca intelectual într-o relație clar perceptibilă cu marile probleme sociale ivite în 1848. Faptul că el a ales să conceapă o asemenea relație pe baza *celei mai puțin* directe dintre toate disciplinele intelectuale (filologia), cea cu gradul cel mai scăzut de relevanță *populară* evidentă, cea mai conservatoare și cea mai tradițională, sugerează prudența extremă a poziției lui Renan. Căci el nu a vorbit cu adevărat ca un om altor oameni, ci mai degrabă ca o voce reflexivă, specializată, care, așa cum spune în prefața din 1890, a considerat de la sine înțeleasă inegalitatea raselor și dominația necesară a celor mulți de către cei puțini ca o lege antidemocratică a naturii și a societății.[25]

Dar cum a fost posibil ca Renan și ceea ce spunea el să se mențină într-o asemenea poziție paradoxală? Căci ce era filologia, pe de o parte, dacă nu o știință a întregii umanități, o știință bazată pe unitatea speciei umane și pe valoarea oricărui detaliu uman și, totuși, ce era filologul, pe de altă parte, dacă nu – așa cum s-a dovedit Renan însuși, cu prejudecata sa rasială notorie chiar împotriva semiților orientali, a căror studiere i-a adus renumele profesional[26] – cineva care împarte riguros oamenii în rase superioare și inferioare, un critic liberal a cărui operă a creat noțiunile cele mai ezoterice de temporalitate, origini, dezvoltare, relație și valoare umană? O parte a răspunsului la această întrebare este că, așa cum arată scrisorile sale de început, cu subiecte filologice, adresate lui Victor Cousin, Michelet și Alexander von Humboldt[27], Renan avea un puternic sentiment de breaslă, ca erudit profesionist, ca orientalist profesionist, un sentiment care, de fapt, a creat

o distanță între el și mase. Dar eu cred că mai importantă este propria concepție a lui Renan despre rolul său de filolog oriental în cadrul istoriei, al evoluției și al obiectivelor mai largi ale filologiei, așa cum le vedea el. Cu alte cuvinte, ceea ce nouă ne poate părea paradoxal era rezultatul previzibil al felului cum Renan a perceput poziția sa dinastică în cadrul filologiei, al istoriei și al descoperirilor ei inițiale, precum și a ceea ce Renan a făcut acolo. De aceea, Renan trebuie caracterizat nu ca vorbind *despre* filologie, ci mai degrabă ca *vorbind filologic*, cu toată forța unui inițiat ce folosește limbajul codificat al unei noi științe prestigioase, ale cărei declarații despre limbajul însuși nu puteau fi interpretate nici direct, nici cu nepricepere.

Deoarece Renan a înțeles, a primit și a studiat filologia, disciplina i-a impus un set de reguli doxologice. A fi filolog însemna a fi guvernat în propria activitate în primul rând de o serie de descoperiri reevaluatoare recente, care au inaugurat efectiv știința filologiei și i-au asigurat o epistemologie distinctivă proprie: vorbesc aici de perioada cuprinsă aproximativ între anii 1780 și mijlocul anilor 1830, din care ultima parte coincide cu perioada când Renan și-a început educația. Memoriile sale povestesc cum criza credinței religioase, ce a culminat cu pierderea credinței, l-a dus în 1845 către o viață de studiu: aceasta a fost inițierea lui în filologie, în concepția ei despre lume, în crizele și stilul ei. El credea că, la nivel personal, viața sa reflecta viața instituțională a filologiei. În viața sa totuși, el a decis să fie tot atât de creștin pe cât a fost odată, doar că fără creștinism și cu ceea ce el numea „la science laïque" (știința laică).[28]

Cel mai bun exemplu a ceea ce știința laică putea și nu putea face a fost dat, după mai mulți ani, de Renan într-o conferință ținută la Sorbona în 1878, „Despre serviciile făcute filologiei de științele istorice". Ce este revelator în legătură cu acest text e faptul că Renan a avut clar în minte religia atunci când a vorbit despre filologie – de exemplu, ce ne învață filologia, ca și religia, despre

originile umanității, ale civilizației și ale limbajului – doar pentru a evidenția în fața auditoriului că filologia putea oferi un mesaj mult mai puțin coerent, mai puțin unitar și pozitiv decât religia.[29] Deoarece Renan era iremediabil istoric și, după cum singur spunea odată, morfologic în concepție, se înțelegea de la sine că singurul mod în care, tânăr fiind, putea părăsi religia pentru a adera la cercetarea filologică era de a păstra în noua știință laică o concepție istorică despre lume, pe care a dobândit-o din religie. De aici înainte, „o singură ocupație mi se părea demnă să-mi umple viața; și aceasta era să-mi urmez cercetările critice asupra creștinismului [o aluzie la proiectul major de cercetare al lui Renan asupra istoriei și originilor creștinismului] folosind instrumentele mult mai numeroase oferite de știința laică"[30]. Renan s-a autoasimilat filologiei conform propriului stil postcreștin.

Diferența dintre istoria oferită intrinsec de creștinism și istoria oferită de filologie, o disciplină relativ nouă, este tocmai ceea ce a făcut posibilă filologia modernă, iar Renan știa acest lucru foarte bine. Căci, de câte ori se vorbește despre „filologie" la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea, trebuie să înțelegem *noua* filologie, ale cărei succese majore includ gramatica comparativă, reclasificarea limbilor în familii și respingerea finală a originilor divine ale limbii. Nu e nici o exagerare în a spune că realizările acestea au constituit o consecință mai mult sau mai puțin directă a concepției prin care limba era un fenomen în totalitate uman. Iar această concepție a devenit uzuală odată ce s-a descoperit empiric că așa-numitele limbi sacre (ebraica, în primul rând) nu proveneau dintr-o Antichitate primordială, nici dintr-o sursă divină. Ceea ce Foucault numea descoperirea limbii a fost deci un eveniment laic ce înlocuia concepția religioasă despre felul cum Dumnezeu a dat omului limba în rai.[31] Într-adevăr, una dintre consecințele acestei schimbări, prin care o noțiune etimologică, dinastică de filiație lingvistică a fost dată deoparte de concepția despre limbă ca domeniu de sine stătător, unit prin

structuri și coerențe interne inegale, e scăderea dramatică a interesului față de problema originilor limbii. În timp ce în anii 1770, când eseul lui Herder despre originile limbii a câștigat medalia din 1772 oferită de Academia din Berlin, era la modă să se discute această problemă, în primul deceniu al noului secol, ea era deja aproape interzisă ca temă de dezbatere savantă în Europa.

În toate privințele și în multe feluri diferite, ceea ce William Jones afirma în *Anniversary Discourses* (1785-1792) sau Franz Bopp enunța în *Vergleichende Grammatik* (1832) este că descendența divină a limbii a fost întreruptă definitiv și discreditată ca idee. Pe scurt, era nevoie de o nouă concepție istorică, deoarece creștinismul părea incapabil să supraviețuiască dovezii empirice care a redus statutul divin al textului său major. Pentru unii, așa cum spunea Chateaubriand, credința era de nezdruncinat, în ciuda noilor descoperiri care spuneau că sanscrita a premers ebraicei: „Hélas! il est arrivé qu'une connaissance plus approfondie de la langue savante de l'Inde a fait rentrer ces siécles innombrables dans le cercle étroit de la Bible. Bien m'en a pris d'être redevenue croyant, avant d'avoir éprouvé cette mortification."[32] (Vai! s-a întâmplat că o cunoaștere mai profundă a limbii savante a Indiei a înghesuit nenumărate secole în cercul strimt al Bibliei. Bine mi-a prins că am redevenit credincios înainte de a fi trăit această mortificare.) Pentru alții, mai ales pentru filologi ca inițiatorul Bopp însuși, studiul limbii a presupus propria ei istorie, filosofie și erudiție, care au desființat ideea unei limbi primordiale date de Dumnezeu omului în rai. Întrucât studiul sanscritei și dorința de expansiune de la sfârșitul secolului al XVIII-lea păreau a fi mutat primele începuturi ale civilizației mult la est față de ținuturile biblice, și limba a devenit mai puțin o continuitate între o putere exterioară și vorbitorul uman, și mai mult un domeniu intern, creat și desăvârșit de utilizatorii limbii între ei. Nu a existat nici o primă limbă, tot la fel cum – doar prin metoda pe care o voi discuta imediat – nu a existat nici o limbă simplă.

Moștenirea acestor filologi de primă generație a fost, pentru Renan, de cea mai mare importanță, mai mare chiar decât lucrările lui Sacy. Ori de câte ori discuta despre limbă și filologie, fie la începutul, la jumătatea sau la sfârșitul lungii sale cariere, el repeta învățăturile noii filologii, al cărei pilon major îl constituiau principiile antidinastice, anticontinue ale unei practici lingvistice tehnice (opuse celei divine). Pentru lingvist, limba nu poate fi descrisă ca rezultat al forței ce emană unilateral din Dumnezeu. Așa cum spunea Coleridge, „limba este arsenalul spiritului uman; conține, în același timp, trofeele trecutului și armele viitoarelor sale cuceriri"[33]. Ideea unei prime limbi edenice a deschis calea unei noțiuni euristice de protolimbă (indo-europeana, semitica) a cărei existență nu e niciodată un subiect de dezbatere, din moment ce se admite că o asemenea limbă nu poate fi recuperată, ci doar reconstituită în procesul filologic. În măsura în care o singură limbă servește, din nou euristic, drept standard pentru toate celelalte, e vorba de sanscrită în forma sa indo-europeană inițială. Și terminologia s-a schimbat: există acum *familii* de limbi (analogia cu speciile și clasificările anatomice este evidentă), există o formă lingvistică *perfectă*, care nu trebuie să corespundă nici unei limbi „reale", și există limbi originare, doar ca o funcție a discursului filologic, nu datorită naturii.

Dar unii scriitori au comentat cu abilitate felul în care sanscrita și realitățile indiene, în general, au luat, pur și simplu, locul ebraicei și al aberației edenice. În 1804, Benjamin Constant nota în *Journal intime* că nu va discuta despre India în lucrarea sa *De la religion*, pentru că englezii ocupă regiunea, iar germanii, care au studiat-o neobosit, au făcut din ea *fons et origo* a tot; și apoi au fost francezii cei care au hotărât, după Napoleon și Champollion, că totul provine din Egipt și din noul Orient.[34] Aceste entuziasme teleologice au fost alimentate, după 1808, de celebra lucrare a lui Friedrich Schlegel *Über die Sprache und Weisheit der Indier*, care părea să confirme propria afirmație făcută în 1800, cum că Orientul este forma cea mai pură de romantism.

Ceea ce generația lui Renan – educată de la jumătatea anilor 1830 până la sfârșitul anilor 1840 – a reținut din tot acest entuziasm legat de Orient a fost nevoia intelectuală de Orient a savantului occidental, specializat în limbi, culturi și religii. Aici, textul cheie l-a constituit *Le Génie des religions* (1832) al lui Edgar Quinet, o lucrare ce anunța renașterea orientală și plasa Orientul și Vestul într-o relație funcțională. M-am referit deja la semnificația amplă a acestei relații, așa cum a fost ea analizată pe larg de Raymond Schwab în *La Renaissance orientale*; preocuparea mea aici este doar de a nota aspectele ei specifice, care au legătură cu vocația de filolog și de orientalist a lui Renan. Asocierea lui Quinet cu Michelet, interesul lor față de, respectiv, Herder și Vico a impus necesitatea ca savantul-istoric să se confrunte, aproape în maniera unui public ce vede un eveniment dramatic desfășurându-se în fața sa ori a unui credincios ce trăiește o revelație, cu ceea ce e diferit, străin, îndepărtat. Afirmația lui Quinet a fost că Orientul propune, iar Occidentul dispune: Asia își are profeții ei, Europa doctorii (învățații, oamenii de știință: jocul de cuvinte e intenționat). Din această întâlnire, se naște o nouă dogmă sau un nou dumnezeu, dar ideea lui Quinet este că atât Estul, cât și Vestul își împlinesc destinele și își confirmă identitățile cu ocazia întâlnirii. Ca atitudine savantă, imaginea unui occidental erudit studiind, ca dintr-un punct avantajos, deosebit de potrivit, Estul pasiv, fecund, feminin, chiar tăcut și nepăsător, apoi continuând cu *exprimarea* Estului, făcând Orientul să-și dezvăluie secretele sub autoritatea erudită a unui filolog, a cărui putere provine din capacitatea de a dezlega limbi secrete, ezoterice – acestea persistă la Renan. Ce nu persistă la Renan în anii 1840, pe când era ucenic filolog, e atitudinea dramatică, care a fost înlocuită cu cea științifică.

Pentru Quinet și Michelet, istoria era o dramă. Quinet descrie în mod sugestiv întreaga lume ca pe un templu și istoria umană ca pe un fel de ritual religios. Atât Michelet, cât și Quinet *au văzut* lumea despre care discută. Originea istoriei umane era ceva ce ei puteau descrie în aceiași termeni splendizi, pasionați și dramatici

utilizați de Vico și Rousseau pentru a prezenta viața pe pământ în vremurile primitive. Pentru Michelet și Quinet nu există nici o îndoială că ei doi aparțin inițiativei romantice europene comune „fie în epică, fie în alt gen major – în dramă, proză romantică sau în «marea Odă» vizionară – de a reface radical, în termeni potriviți cu împrejurările istorice și intelectuale ale propriei epoci, modelul creștin al căderii, al mântuirii și al apariției unui nou pământ, care va constitui un paradis recuperat"[35]. Cred că, pentru Quinet, ideea nașterii unui nou dumnezeu era echivalentul umplerii locului lăsat liber de vechiul dumnezeu; pentru Renan, totuși, a fi filolog însemna ruperea tuturor legăturilor cu vechiul dumnezeu creștin, astfel încât, în locul lui, o nouă doctrină – probabil știința – să se formeze liberă și într-un loc nou. Întreaga carieră a lui Renan a fost dedicată realizării acestui progres.

El a afirmat foarte clar, la sfârșitul mediocrului său eseu despre originile limbii, că omul nu mai este un inventator, iar perioada creației s-a încheiat definitiv.[36] A existat o epocă, pe care o putem doar bănui, când omul a fost literalmente *transportat* de la tăcere la cuvinte. Apoi a urmat limba, iar pentru adevăratul om de știință, sarcina e să examineze cum *este* limba, nu cum a apărut ea. Totuși, dacă Renan înlătură creația pasionată din vremurile primitive (care i-a preocupat pe Herder, Vico, Rousseau și chiar pe Quinet și Michelet), el instituie un tip nou și deliberat de creație artificială, realizată în urma analizei științifice. În lecția inaugurală de la College de France (21 februarie 1862), Renan a proclamat conferințele sale deschise publicului, astfel încât acesta să poată vedea direct „le laboratoire même de la science philologique" (laboratorul însuși al științei filologice)[37]. Orice cititor al lui Renan va fi înțeles că o asemenea declarație era destinată și pentru a exprima o ironie tipică, chiar dacă puțin știrbită, menită mai puțin să șocheze și mai degrabă să încânte în mod pasiv. Căci Renan a preluat catedra de ebraică, iar conferința sa era despre contribuția popoarelor semitice la istoria civilizației. Ce afront mai subtil putea fi la adresa

istoriei „sacre" decât înlocuirea intervenției divine în istorie cu laboratorul filologic, și ce mod mai sugestiv de a declara că relevanța contemporană a Orientului nu era decât material de investigație europeană?[38] Fragmentele lui Sacy, comparativ mai lipsite de viață, aranjate în tablouri, erau acum înlocuite cu ceva nou.

Perorația cu care Renan și-a încheiat lecția a avut altă funcție decât aceea de a lega, pur și simplu, filologia oriental-semitică de viitor și de știință. Étienne Quatremère, care l-a precedat pe Renan la catedra de ebraică, a fost un savant ce părea să exemplifice caricatura populară a ceea ce era un savant. Un om cu obiceiuri uimitor de sârguincioase și pedante, el s-a comportat – spunea Renan într-o notă comemorativă relativ insensibilă pentru *Journal des débats* în octombrie 1857 – ca un muncitor harnic, care, chiar și atunci când făcea servicii imense, nu putea să vadă întregul edificiu ce se construia. Edificiul nu era altceva decât „știința istorică a spiritului uman", aflată acum în curs de construire piatră cu piatră.[39] Tot așa cum Quatremère nu aparținea epocii sale, Renan în opera lui era hotărât să-i aparțină. În plus, dacă până atunci, Orientul fusese identificat exclusiv și nediscriminatoriu cu India și China, ambiția lui Renan era de a crea o nouă provincie orientală pentru sine, în acest caz, Orientul semitic. Fără îndoială, el a remarcat confuzia iresponsabilă și desigur curentă a arabei cu sanscrita (ca în *La Peau de chagrin* a lui Balzac, unde inscripția în arabă de pe talismanul profetic e descrisă ca fiind în sanscrită) și și-a asumat sarcina de a face pentru limbile semitice ceea ce Bopp a făcut pentru cele indo-europene, precum spunea în prefața din 1855 a tratatului semitic comparativ.[40] De aceea, planurile lui Renan erau de a aduce limbile semitice în centrul atenției *à la* Bopp și, în plus, de a ridica studiul acestor limbi inferioare, neglijate, la nivelul unei științe a minții, noi, pasionate, *à la* Louis Lambert.

Cu mai multe ocazii, Renan a exprimat explicit faptul că semiții și limbile semitice au constituit *creații* ale studiului filologic orientalist.[41]

Cum el a fost omul care a făcut studiul, era limpede importanța rolului său în această creație nouă, artificială. Dar ce înțelegea Renan prin cuvântul *creație* în aceste cazuri? Și cum era legată această creație fie de creația naturală, fie de cea atribuită de Renan și de alții laboratorului și clasificatorului științelor naturii, în principal anatomiei filosofice? Aici trebuie speculat puțin. În toată cariera sa, Renan a părut să creadă că rolul științei în viața umană este (și citez în traducere, cât se poate de literal) „*de a spune* (exprima sau pronunța) definitiv omului cuvântul [logosul?] lucrurilor"[42]. Știința dă grai lucrurilor; și mai bine, știința exprimă, face să fie pronunțată o potențială vorbire în cadrul lucrurilor. Valoarea specială a lingvisticii (așa cum era numită adesea noua filologie) nu e aceea că științele naturii îi seamănă, ci mai degrabă că tratează cuvintele ca obiecte naturale, altfel tăcute, ce sunt determinate să-și dezvăluie secretele. Să nu uităm că descoperirea majoră în studiul inscripțiilor și al hieroglifelor a fost cea realizată de Champollion și anume că simbolurile de pe Piatra din Rosetta au o componentă *fonetică* și una semantică.[43] A face obiectele să vorbească era asemănător cu a face cuvintele să vorbească, dându-le o valoare circumstanțială și un loc precis într-o ordine a regularității, guvernată de legi. În primul său sens, *creația*, așa cum a folosit Renan cuvântul, semnifica exprimarea prin care un obiect ca *semitic* putea fi considerat o creatură de nivel inferior. În al doilea, creația mai însemna cadrul – în cazul limbilor semitice, semnifica istoria, cultura, rasa, spiritul oriental – iluminat și scos din rezerva sa de către omul de știință. În sfârșit, creația era formularea unui sistem de clasificare prin care era posibil să se vadă obiectul în discuție comparativ cu alte obiecte asemănătoare; iar prin „comparativ", Renan înțelegea o rețea complexă de relații paradigmatice între limbile semitice și cele indo-europene.

Dacă în ceea ce am spus până acum am insistat atât de mult pe studiul limbilor semitice, uitat, comparativ cu altele, am făcut-o din mai multe motive. Acesta a fost studiul științific către

care s-a îndreptat Renan după ce și-a pierdut credința creștină; am descris mai sus cum a ajuns el să vadă că studiul limbilor semitice îi poate înlocui credința și îi poate permite o relație critică viitoare cu ea. Studiul limbilor semitice a constituit primul studiu științific și orientalist complet al lui Renan (încheiat în 1847, publicat prima oară în 1855) și a făcut parte din ultimele sale lucrări majore despre originile creștinismului și istoria evreilor, în măsura în care a fost și propedeutic pentru ele. În intenție, dacă poate nu în realitate – interesant, puține dintre lucrările standard sau contemporane de istoria lingvisticii sau de istoria orientalismului îl citează pe Renan altfel decât în trecere[44] –, opera sa semitică a fost destinată a constitui o inovație filologică, din care, ulterior, el avea să își tragă mereu autoritatea retrospectivă pentru luările sale de poziție (aproape întotdeauna greșite) față de religie, rasă și naționalism.[45] Ori de câte ori Renan a vrut să facă o declarație legată fie de evrei, fie de musulmani, de exemplu, a făcut-o întotdeauna având în minte obiecții remarcabil de dure (și nefondate, dacă nu ar fi fost conforme cu știința pe care o practica) la adresa semiților. În plus, studiul limbilor semitice de către Renan a fost destinat să contribuie atât la dezvoltarea lingvisticii indo-europene, cât și la diferențierea tipurilor de orientalism. Pentru prima, limbile semitice constituiau o formă degradată, atât în sens moral, cât și biologic, în timp ce pentru cea de-a doua, limbile semitice erau o formă – dacă nu forma – stabilă a decadenței culturale. În concluzie, studiul lor a constituit prima creație a lui Renan, o ficțiune inventată de el în laboratorul filologic, pentru a-și satisface sentimentul locului și al misiunii sale publice. Nu trebuie nicidecum să uităm că studiul limbilor semitice a fost pentru eul lui Renan simbolul dominației europene (și, în consecință, al dominației sale) asupra Orientului și a propriei epoci.

De aceea, ca o ramură a Orientului, limbile semitice nu au fost în totalitate un obiect natural – ca o specie de maimuțe, de exemplu, nici în totalitate un obiect nenatural sau divin, așa cum au

fost considerate odată. Mai degrabă, limbile semitice au ocupat o poziție intermediară, legitimată în excentricitatea sa (regularitatea fiind definită de limbile indo-europene) de o relație inversă cu limbile normale, fiind înțelese ca un fenomen bizar, cvasimonstruos, în parte pentru că bibliotecile, laboratoarele și muzeele le-au servit ca loc de expunere și analiză. În tratatul său, Renan a adoptat un ton și o metodă de expunere care s-au inspirat în cea mai mare măsură din cărți și din observația naturală, așa cum a fost ea practicată de Cuvier și de Geoffroy Saint-Hilaire *père et fils*. Este o importantă realizare stilistică, pentru că i-a permis lui Renan să se folosească permanent de *bibliotecă*, mai degrabă decât de primitivitate sau de îngăduința divină, ca de un cadru conceptual în care să înțeleagă limba, împreună cu *muzeul*, care e locul unde rezultatele observației de laborator sunt furnizate în vederea expunerii, a studiului și a învățării altora.[46] Peste tot, Renan se ocupă de fapte umane normale – limbă, istorie, cultură, spirit, imaginație – ce sunt transformate în altceva, considerate deosebit de deviante, pentru că sunt semitice și orientale și sfârșesc prin a ajunge la analiză în laborator. Astfel, semiții sunt monoteiști fanatici, care nu au produs nici mitologie, nici artă, nici comerț, nici civilizație; conștiința lor e îngustă și rigidă; ei reprezintă „o combinație inferioară a naturii umane"[47]. În același timp, Renan vrea să se înțeleagă că el vorbește de un prototip, nu de un tip semitic real, cu existență reală (deși a încălcat și acest lucru, discutând despre evreii și musulmanii actuali cu prea puțină detașare științifică, de multe ori în scrierile sale).[48] Deci, pe de o parte, avem transformarea umanului în specimen și, pe de altă parte, avem judecata comparativă prin care specimenul rămâne specimen și un subiect de studiu filologic, științific.

În întreaga *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, sunt răspândite reflecții despre legăturile dintre lingvistică și anatomie și – pentru Renan, acest lucru este la fel de important – observații referitoare la felul cum aceste legături pot fi folosite

pentru a crea istoria umană (*les sciences historiques*). Dar prima dată trebuie să considerăm legăturile implicite. Nu cred că e greșit sau exagerat să spunem că o pagină tipică din lucrarea orientalistă a lui Renan *Histoire générale* a fost construită tipografic și structural având în minte o pagină de anatomie filosofică comparativă, în stilul lui Cuvier sau Geoffroy Saint–Hilaire. Atât lingviștii, cât și anatomiștii susțin că vorbesc despre subiecte ce nu se pot găsi sau observa direct în natură; desenul unui schelet sau al unui mușchi cu linii de detaliu, la fel ca și paradigmele constituite de lingviști dintr-o limbă proto-semitică sau proto-indo-europeană, pur ipotetice, sunt, în mod similar, produse de laborator și de bibliotecă. Textul unei lucrări de lingvistică sau de anatomie comportă aceeași relație generală cu natura (sau cu realitatea) ca și o vitrină de muzeu în care e expus un specimen de mamifer sau un organ. Ceea ce se oferă vederii pe o pagină și într-o vitrină de muzeu este o exagerare trunchiată – ca multe din extrasele orientale ale lui Sacy –, al cărei scop este de a expune o relație între știință (sau omul de știință) și obiect, nu între obiect și natură. Citind aproape orice pagină de Renan despre arabă, ebraică, aramaică sau proto-semitică, citești un act de putere, prin care autoritatea filologului orientalist scoate din bibliotecă, după voie, exemple de vorbire umană și le ordonează, înconjurate de o proză europeană suavă care indică defecte, calități, barbarisme și dezavantaje ale limbii, oamenilor și civilizației. Tonul și timpul gramatical al expunerii sunt ancorate aproape uniform în prezentul contemporan, astfel încât ai impresia unei demonstrații pedagogice, în care omul de știință-savant stă în fața noastră pe un podium de laborator-catedră, creând, delimitând și judecând materialul pe care îl discută.

Această nerăbdare din partea lui Renan de a exprima semnificația unei demonstrații ce are loc cu adevărat se intensifică atunci când el observă explicit că, în timp ce anatomia utilizează semne stabile și vizibile prin care include obiectele în clase, lingvistica

nu o face.[49] De aceea, filologul trebuie să determine un fapt istoric dat să corespundă, într-un fel, unei perioade istorice: de aici, posibilitatea unei clasificări. Totuși, așa cum spune adesea Renan, temporalitatea și istoria lingvistică sunt pline de lacune, discontinuități imense, perioade ipotetice. De aceea, evenimentele lingvistice au loc într-o dimensiune temporală esențial discontinuă și nonliniară, controlată de lingvist într-un mod aparte. Acest mod, așa cum arată întregul tratat al lui Renan despre ramura semitică a limbilor orientale, este comparativ: indo-europeana e considerată norma *organică*, vie, iar limbile orientale semitice sunt văzute, comparativ, ca fiind *neorganice*.[50] Timpul se transformă în spațiul de clasificare comparativă, care, la bază, e fondat pe o opoziție binară rigidă între limbile organice și cele neorganice. Astfel, pe de o parte, este procesul organic, generativ din punct de vedere biologic, reprezentat de ramura indo-europeană, și, de cealaltă parte, este un proces neorganic, esențial neregenerativ, osificat în limbile semitice: cel mai important, Renan exprimă foarte clar faptul că o asemenea judecată imperioasă e făcută de filologul oriental în laboratorul său, întrucât distincții de felul celor care îl preocupă nu sunt nici posibile, nici disponibile pentru nimeni altcineva decât profesionistul avizat. „Nous refusons donc aux langues sémitiques la faculté de se régénérer, toute en reconnaissant qu'elles n'échappent pas plus que les autres oeuvres de la conscience humaine à la nécessité du changement et des modifications successives." (Refuzăm deci să admitem că limbile semitice au capacitatea de a se regenera, recunoscând totuși că ele nu scapă mai mult decât celelalte opere ale conștiinței umane de necesitatea de schimbare și de modificări succesive.)[51]

Totuși, chiar și în spatele acestei opoziții radicale, există o alta care a funcționat în mintea lui Renan și, pe mai multe pagini din primul capitol al cărții a cincea, el își expune destul de deschis poziția în fața cititorului. Acest lucru se întâmplă atunci când prezintă concepțiile lui Saint-Hilaire despre „degradarea tipurilor".[52]

Deși Renan nu specifică la care Saint-Hilaire se referă, referința e destul de clară. Căci și Étienne, și fiul său Isidore au fost gânditori în domeniul biologiei care s-au bucurat de faimă și influență, mai ales printre literați, în prima jumătate a secolului al XIX-lea în Franța. Reamintim faptul că Étienne a participat la expediția lui Napoleon, iar Balzac i-a dedicat o parte importantă din prefața la *Comedia umană*; există, de asemenea, multe dovezi că Flaubert i-a citit pe amândoi, tată și fiu, și le-a folosit concepțiile în opera sa.[53] Étienne și Isidore au fost nu numai moștenitori ai tradiției biologiei „romantice", care i-a inclus pe Goethe și Cuvier, cu un puternic interes pentru analogie, omologie și proto-forma organică între specii, ci și specialiști în filosofia și anatomia monstruozității – teratologie, cum a numit-o Isidore – în care aberațiile fiziologice cele mai groaznice erau considerate un rezultat al degradării interne din cadrul vieții speciilor.[54] Nu pot intra aici în labirintul (și nici în fascinația macabră) a teratologiei, deși e destul să amintesc că atât Étienne, cât și Isidore au exploatat puterea teoretică a paradigmei lingvistice pentru a explica deviațiile posibile într-un sistem biologic. Astfel, ideea lui Étienne era că un monstru este o *anomalie*, în același sens în care, în limbă, există cuvinte în relație analogică, cât și anormală unele cu altele: în lingvistică, ideea e la fel de veche precum *De Lingua Latina* a lui Varro. Nici o anomalie nu poate fi considerată pur și simplu o excepție gratuită; mai degrabă, anomaliile confirmă structura regulată care leagă toți membrii aceleiași clase. O asemenea concepție e destul de îndrăzneață în anatomie. La un moment dat, în „Préliminaire" la *Philosophie anatomique*, Étienne spune:

> Și, într-adevăr, caracterul epocii noastre e de așa natură, încât devine imposibil astăzi să te închizi strict în cadrul unei simple cărți. Studiază un obiect izolat și vei reuși doar să-l redai lui însuși; în consecință, nu-l poți cunoaște niciodată perfect. Dar dacă îl vezi în mijlocul unor ființe legate unele de altele în diferite feluri, izolate unele de altele în diferite feluri, vei descoperi pentru acest obiect o gamă mai largă

> de relații. În primul rând, îl vei cunoaște mai bine, chiar în specificitatea lui: dar ce e mai important, considerându-l chiar în centrul propriei sfere de activitate, vei ști exact cum se comportă în propria-i lume exterioară și cum propriile-i trăsături se constituie ca reacție la mediul înconjurător.[55]

Saint-Hilaire spune nu numai că trăsătura specifică a studiului contemporan (scria în 1822) este de a examina fenomenele comparativ, ci și că, pentru omul de știință, nu există fenomen, indiferent cât de aberant și de excepțional, care să nu poată fi explicat cu referire la alte fenomene. E de notat și cum folosește Saint-Hilaire metafora centralității (*le centre de sa sphère d'activité*), utilizată mai târziu de Renan în *L'Avenir de la science* pentru a descrie poziția ocupată de orice obiect din natură – inclusiv chiar de filolog – odată ce obiectul e *plasat* din punct de vedere științific acolo de către omul de știință care îl examinează. Apoi, între obiect și omul de știință se stabilește o legătură de simpatie.

Desigur, acest lucru poate avea loc doar cu ocazia experienței de laborator și nu în altă parte. Ceea ce se subliniază este că un om de știință are la dispoziție un fel de putere prin care chiar și întâmplarea cea mai neobișnuită poate fi privită natural și cunoscută științific, ceea ce, în acest caz, înseamnă fără a recurge la supranatural și recurgând doar la un mediu înconjurător constituit de către omul de știință. Ca rezultat, natura însăși poate fi recepționată ca fiind continuă, armonios coerentă și fundamental inteligibilă.

Astfel, pentru Renan, limbile semitice sunt un fenomen de oprire a dezvoltării în comparație cu limbile și culturile mature din familia indo-europeană și chiar cu celelalte limbi orientale.[56] Paradoxul pe care îl susține Renan, totuși, este că, deși ne încurajează să vedem limbile ca fiind, oarecum, corespunzătoare unor „êtres vivants de la nature", el dovedește peste tot altundeva că limbile sale orientale, limbile semitice, sunt neorganice, oprite din evoluție, osificate, incapabile de autoregenerare; cu alte cuvinte, el dovedește că limbile semitice nu sunt limbi vii și, din acest motiv, nici semiții nu sunt

creaturi vii. Pe de altă parte, limbile și culturile indo-europene sunt vii și organice *datorită* laboratorului, nu în ciuda lui. Dar, departe de a fi o chestiune marginală în opera lui Renan, acest paradox se află, cred eu, în centrul întregii sale opere, al stilului și al existenței sale arhivistice în cultura vremii sale, o cultură la care – cum oameni atât de diferiți unii de alții ca Matthew Arnold, Oscar Wilde, James Frazer și Marcel Proust au căzut de acord – el a avut o foarte importantă contribuție. A putea să susții o concepție ce include și menține laolaltă viața și creaturile cvasivii (limbile indo-europene, cultura europeană) precum și fenomenele neorganice, paralele, cvasimonstruoase (limbile semitice, cultura orientală) este tocmai realizarea omului de știință european în laboratorul său. El *construiește*, iar actul în sine al construcției e un semn de putere imperială asupra unor fenomene recalcitrante, ca și o confirmare a culturii dominante și a „naturalizării" sale. Într-adevăr, nu e exagerat să spunem că laboratorul filologic al lui Renan reprezintă scena reală a etnocentrismului său european; dar ce trebuie subliniat aici este faptul că laboratorul filologic nu are o existență în afara discursului, a scrierii prin care e produs și experimentat în mod constant. Astfel, chiar și cultura pe care o numește organică și vie – cea a Europei – este tot o *creatură creată* în laborator și de către filologie.

Toată cariera ulterioară a lui Renan a fost europeană și culturală, cu realizări variate și celebre. Indiferent de autoritatea stilului său, originile ei pot fi găsite, cred eu, în tehnica lui Renan de a construi ceea ce e neorganic (sau absent) și de a-i da senzația de viață. A fost celebru, desigur, pentru *Vie de Jésus*, lucrarea care a inaugurat istoria sa monumentală a creștinismului și a poporului evreu. Totuși, trebuie să înțelegem că *Vie de Jésus* a fost exact același tip de realizare ca și *Histoire générale*, o construcție facilitată de capacitatea istoricului de a crea cu măiestrie o biografie orientală moartă (moartă, pentru Renan, în dublul sens al unei credințe moarte și al unei perioade istorice dispărute, deci moarte) – și paradoxul e imediat vizibil – *de parcă era* povestea adevărată a unei

vieți naturale. Indiferent ce spunea Renan, era trecut prima oară prin laboratorul filologic; atunci când apărea tipărit, împletit în text, era acolo forța dătătoare de viață a unei semnături culturale contemporane, care își trăgea din modernitate toată puterea sa științifică și întreaga acceptare de sine necritică. Pentru acest fel de cultură, genealogii precum dinastia, tradiția, religia, comunitățile etnice erau toate simple funcții ale unei teorii a cărei sarcină era de a instrui lumea. Împrumutând această ultimă expresie din Cuvier, Renan plasa cu circumspecție demonstrația științifică deasupra experienței; temporalitatea era trimisă pe tărâmul inutil din punct de vedere științific al experienței obișnuite, în vreme ce periodicității speciale a culturii și a comparativismului cultural (care a dat naștere etnocentrismului, teoriei rasiale și oprimării economice) i se acordau puteri mult înaintea viziunii morale.

Stilul lui Renan, cariera sa de orientalist și de om de litere, particularitățile semnificației pe care o comunică, relația sa ciudat de intimă cu cultura generală și savantă din Europa epocii sale – liberală, exclusivistă, imperioasă, antiumană, cu excepția unui sens foarte condițional –, toate acestea sunt ceea ce aș numi *celibatar* și științific. Descendența este încredințată, pentru el, tărâmului *viitorului*, pe care, în celebrul său manifest, îl asociază cu știința. Deși, ca istoric al culturii, aparține școlii de bărbați ca Turgot, Condorcet, Guizot, Cousin, Jouffroy și Ballanche, și ca învățătură, școlii lui Sacy, Caussin de Perceval, Ozanam, Fauriel și Burnouf, lumea lui Renan e o lume a istoriei și a învățăturii, furios masculină, ciudat de răvășită; e, într-adevăr, lumea nu a taților, a mamelor și a copiilor, ci a bărbaților ca Isus, Marc Aureliu, Caliban, zeul solar (ultimul descris în *Rêves* din *Dialogues philosophiques*)[57]. El a iubit în mod deosebit forța științei și a filologiei orientaliste; i-a căutat puterea de înțelegere și tehnicile; a folosit-o pentru a interveni, adesea cu eficiență considerabilă, în viața epocii sale. Și totuși, rolul lui ideal a fost de spectator.

După părerea lui Renan, un filolog trebuie să prefere *bonheur* în loc de *jouissance*: preferința exprimă o alegere a fericirii elevate,

chiar dacă sterile, în defavoarea plăcerii sexuale. Cuvintele aparțin domeniului *bonheur*, așa cum aparține și studiul cuvintelor, la modul ideal. Din câte știu eu, există foarte puține momente în toate scrierile publice ale lui Renan în care li se atribuie femeilor un rol benefic și util. Unul este atunci când Renan presupune că femeile străine (infirmiere, servitoare) i-au instruit pe copiii normanzilor cuceritori și, astfel, putem explica schimbările ce au loc în limbă. De observat cum productivitatea și răspândirea nu sunt funcțiile susținute, ci mai degrabă schimbarea internă, și o funcție auxiliară acesteia. „Bărbatul", spune el la sfârșitul aceluiași eseu, „nu aparține nici limbii, nici rasei sale; el își aparține sieși, înainte de toate, căci, înainte de toate, el este o ființă liberă și morală."[58] Bărbatul era liber și moral, dar înlănțuit de rasă, istorie și știință, așa cum le-a văzut Renan, condiții impuse de savant bărbatului.

Studiul limbilor orientale l-a dus pe Renan la esența acestor condiții, iar filologia a relevat la modul concret că știința bărbatului se transfigura poetic[59] – ca să-l parafrazăm pe Ernst Cassirer – doar dacă a fost înainte ruptă de realitatea brută (așa cum Sacy a rupt, cu necesitate, fragmentele sale arabe de realitatea lor) și apoi introdusă într-un corset doxologic. Devenind *filologie*, studiul cuvintelor, cum a fost odată practicat de Vico, Herder, Rousseau, Michelet și Quinet, și-a pierdut intriga și calitatea de prezentare dramatică, așa cum o numea odată Schelling. În schimb, filologia a devenit complexă din punct de vedere epistemologic; *Sprachgefühl* nu mai era suficient, deoarece cuvintele înseși țineau mai puțin de simțuri sau de trup (cum se întâmpla la Vico) și mai mult de un domeniu abstract, fără priveliști și fără imagini, guvernat de noțiuni artificiale, ca rasă, spirit, cultură și națiune. În acest domeniu, care era construit discursiv și numit Orient, se puteau face anumite tipuri de afirmații, având toate aceeași puternică generalitate și valabilitate culturală. Căci întregul efort al lui Renan a fost îndreptat înspre negarea dreptului culturii orientale de a fi generată, cu excepția căii artificiale, în laboratorul filologic. Un

om nu era un copil al culturii; această concepție dinastică fusese prea eficient contestată de filologie. După cum i-a învățat filologia pe oameni, cultura este ceva construit, *articulat* (în sensul în care Dickens a utilizat cuvântul pentru profesiunea domnului Venus în *Prietenul nostru comun*), chiar o creație, dar nimic mai mult decât o structură cvasiorganică.

Ceea ce este deosebit de interesant la Renan e cât de mult se știa el a fi o creatură a timpului său și a culturii sale etnocentrice. Cu ocazia unui răspuns academic la un discurs al lui Ferdinand de Lesseps din 1885, Renan a confirmat cât „era de trist să fii un om mai înțelept decât propria națiune... Nu poți simți amărăciune față de propria patrie. Mai bine să greșești împreună cu națiunea decât să ai prea multă dreptate alături de cei care-i spun adevăruri dure".[60] Structura unei asemenea afirmații e aproape prea perfectă ca să fie adevărată. Căci nu spune bătrânul Renan că relația cea mai bună este una de egalitate cu propria cultură, cu etosul și moralitatea ei, în propria epocă, și nu o relație dinastică prin care ești fie copilul, fie părintele propriilor vremuri? Și acum revenim la laborator – așa cum l-a gândit Renan – întrucât aici încetează responsabilitățile filiale și, până la urmă, sociale și încep cele științifice și orientaliste. Laboratorul era podiumul de unde el, ca orientalist, se adresa lumii; laboratorul îi media declarațiile pe care le făcea, le dădea siguranță și precizie generală, precum și continuitate. Astfel, laboratorul filologic, așa cum l-a înțeles Renan, nu doar i-a redefinit epoca și cultura, datându-le și modelându-le în stiluri noi, ci i-a dat subiectului său oriental o coerență științifică și, mai mult, l-a transformat (atât pe el, cât și pe orientaliștii din tradiția sa) în personalitatea *culturală* occidentală care a devenit ulterior. Ne putem foarte bine întreba dacă această nouă autonomie din cadrul culturii a fost libertatea pe care spera Renan că o va aduce știința sa orientalistă filologică sau dacă, fiind vorba de un istoric critic al orientalismului, a stabilit o afiliere complexă între orientalism și presupusul său subiect uman, bazat, în final, pe putere și nu tocmai pe obiectivitate dezinteresată.

III. Știință și reședință orientală: cerințele lexicografiei și ale imaginației

Concepțiile lui Renan cu privire la semiții orientali aparțin, desigur, mai puțin domeniului prejudecăților populare și al antisemitismului obișnuit și mai mult domeniului filologiei științifice orientale. Atunci când îi citim pe Renan și Sacy, observăm pe dată cum generalizarea culturală a început să dobândească armura afirmației științifice și ambianța studiului corectiv. La fel ca multe specialități academice în fazele lor de început, orientalismul modern și-a menținut subiectul, pe care l-a definit, sub un control foarte ferm, făcând tot ce i-a stat în putință pentru a-l susține. Astfel, s-a dezvoltat un vocabular special, iar funcțiile sale, ca și stilul, au localizat Orientul într-un cadru *comparativ*, de felul celui utilizat și manipulat de Renan. Un asemenea comparatism este rareori descriptiv; cel mai adesea, este atât evaluativ, cât și explicativ. Iată o comparație tipică a lui Renan:

> Se vede că, în toate privințele, rasa semitică ne apare ca fiind o rasă incompletă, din cauza simplității sale. Această rasă – dacă îndrăznesc să folosesc analogia – reprezintă, pentru familia indo-europeană, ceea ce o schiță în creion este pentru pictură; îi lipsește varietatea, amploarea, abundența vieții, care e condiția perfectibilității. Ca și acei indivizi care au atât de puțină fecunditate încât, după o copilărie generoasă, ating doar cea mai mediocră virilitate, națiunile semitice au trăit înflorirea cea mai deplină în prima lor perioadă și nu au reușit niciodată să ajungă la adevărata maturitate.[61]

Indo-europenii sunt punctul de referință aici, tot așa cum sunt atunci când Renan spune că sensibilitatea orientală semitică nu a atins niciodată înălțimile atinse de rasele indo-germanice.

Nu putem spune cu siguranță absolută dacă atitudinea aceasta comparativă e, în principal, o necesitate științifică sau o prejudecată rasială etnocentrică mascată. Ce putem spune este că cele două explicații funcționează împreună, susținându-se reciproc. Ceea ce Renan și Sacy au încercat să facă a fost să reducă Orientul la un fel de platitudine umană, care și-a expus ușor caracteristicile spre analiză și s-a debarasat de propria-i umanitate complicată. În cazul lui Renan, legitimitatea eforturilor sale a fost asigurată de filologie, ale cărei principii ideologice încurajează reducerea limbii la rădăcinile ei; după aceea, filologul consideră că este posibil să facă legătura între aceste rădăcini lingvistice, așa cum au făcut Renan și alții, și rădăcinile rasei, ale spiritului, ale caracterului și temperamentului. Renan a recunoscut că afinitatea dintre el și Gobineau, de exemplu, este o perspectivă filologică și orientalistă comună[62]; în edițiile ulterioare ale lucrării sale *Histoire générale*, Renan a inclus unele opere ale lui Gobineau într-ale sale. Așa a ajuns comparatismul din studierea Orientului și a orientalilor să fie sinonim cu inegalitatea ontologică evidentă dintre Occident și Orient.

Principalele trăsături ale acestei inegalități merită a fi recapitulate pe scurt. M-am referit deja la entuziasmul lui Schlegel în legătură cu India și apoi la aversiunea lui ulterioară față de ea și desigur față de islam. Mulți dintre amatorii orientali de la începuturi au debutat prin a saluta Orientul ca pe un *dérangement* binefăcător al obiceiurilor lor europene ale minții și spiritului. Orientul era supraapreciat pentru panteismul, spiritualitatea, stabilitatea, longevitatea, primitivitatea sa etc. Schelling, de exemplu, a văzut în politeismul oriental o pregătire a drumului monoteismului iudeo-creștin: Avraam a fost prefigurat în Brahma. Totuși, aproape fără excepție, o asemenea supraestimare a fost urmată

de o contrareacție: dintr-odată, Orientul a apărut lamentabil de subumanizat, antidemocratic, înapoiat, barbar etc. O pendulare într-o direcție a provocat o pendulare egală în sens opus: Orientul a fost subapreciat. Orientalismul ca profesie s-a dezvoltat din aceste contrarii, compensări și corecții bazate pe inegalitate, idei nutrite de idei similare din cultură în general și care nutresc astfel de idei. Într-adevăr, originile proiectului însuși de restrângere și restructurare legat de orientalism pot fi depistate direct în inegalitatea prin care sărăcia (sau bogăția) comparativă a Orientului a solicitat o tratare științifică, savantă, de tipul celei practicate de discipline precum filologia, biologia, istoria, antropologia, filosofia sau științele economice.

Și astfel, profesiunea reală de orientalist a păstrat această inegalitate și paradoxurile speciale pe care ea le-a generat. Cel mai adesea, un individ a îmbrățișat profesiunea ca pe un mod de a ține seama de pretenția Orientului asupra sa; totuși, la fel de des, educația sa orientalistă i-a deschis ochii, ca să spunem așa, și a rămas cu un fel de proiect demascator, prin care Orientul era redus la mult mai puțin decât strălucirea văzută odată în el. Cum altfel se pot explica realizările imense reprezentate de opera lui William Muir (1819-1905), de exemplu, sau a lui Reinhart Dozy (1820-1883) și antipatia impresionantă din această operă față de Orient, islam și arabi? În mod caracteristic, Renan a fost unul dintre susținătorii lui Dozy, tot la fel cum în lucrarea în patru volume a lui Dozy *Histoire des Mussulmans d'Espagne, jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides* (1861) apar multe dintre criticile antisemite ale lui Renan, intensificate în 1864 de un volum ce argumenta că Dumnezeul primitiv al evreilor nu era Yahve, ci Baal, afirmație pentru care se găseau dovezi peste tot la Mecca. Cărțile lui Muir *Life of Mahomet* (1858-1861) și *The Caliphate, Its Rise, Decline and Fall* (1891) sunt considerate încă monumente de erudiție, demne de încredere, atitudinea sa față de subiectul tratat fiind exprimată deschis prin afirmația că „sabia lui Mahomed și Coranul sunt dușmanii cei mai

tenace ai Civilizației, Libertății și Adevărului, pe care i-a cunoscut lumea"[63]. Multe din aceste concepții se pot găsi în opera lui Alfred Lyall, unul dintre autorii citați de Cromer în mod aprobativ.

Chiar dacă orientalistul nu-și judecă materialul în mod explicit, așa cum au făcut Dozy și Muir, principiul inegalității își exercită totuși influența. Rămâne în sarcina orientalistului profesionist să întregească un portret, o imagine restaurată a Orientului sau a orientalului; fragmentele, cum ar fi cele descoperite de Sacy, asigură materialul, dar forma narativă, continuitatea și personajele sunt construite de savant, pentru care erudiția constă în eludarea nonistoriei (neoccidentale) nesupuse a Orientului prin cronici, portrete și intrigi ordonate. Studiul lui Caussin de Perceval *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme, pendant l'époque de Mahomet* (trei volume, 1847-1848) este un studiu profesionist, bazându-se, în privința surselor, pe documentele puse la dispoziția *internă* a domeniului de către alți orientaliști (în principal Sacy, desigur) sau pe documentele – cum ar fi textele lui ibn-Khaldun, pe care Caussin a contat în mare măsură – din bibliotecile orientaliste din Europa. Teza lui Caussin este că arabii au fost transformați în popor de către Mahomed, islamul fiind, în mod esențial, un instrument politic și nicidecum unul spiritual. Caussin se luptă pentru claritate într-o masă imensă de detalii confuze. Astfel, ceea ce rezultă în urma studiului islamului este, aproape literalmente, un portret unidimensional al lui Mahomed, care apare la sfârșitul lucrării (după ce i-a fost descrisă moartea) în detaliu fotografic precis.[64] Nici demon, nici prototip al lui Cagliostro, Mahomed al lui Caussin este un om potrivit pentru o istorie a islamului (versiunea sa cea mai bună) ca mișcare exclusiv politică, adus în centrul atenției de nenumăratele mențiuni care îl ridică și, într-un anumit sens, îl scot din text. Intenția lui Caussin a fost de a nu lăsa nimic nespus despre Mahomed; Profetul e văzut, de aceea, într-o lumină rece, lipsit atât de imensa lui forță religioasă, cât și de orice putere de a-i înspăimânta pe europeni. Problema este aici aceea

că, în calitate de personaj al timpului și al locului său, Mahomed e șters, pentru ca o foarte slabă miniatură umană a sa să dăinuie.

O variantă analoagă, dar neprofesionistă a Mahomed-ului lui Caussin este cea propusă de Carlyle: un Mahomed obligat să slujească o teză care trece în totalitate cu vederea împrejurările istorice și culturale ale epocii și ale locului Profetului. Deși Carlyle îl citează pe Sacy, eseul său e, în mod evident, creația cuiva care aduce argumente în favoarea unor idei generale despre sinceritate, eroism și profeți. Atitudinea sa este salutară: Mahomed nu e o legendă, un senzual dezgustător, un vrăjitor mărunt și ridicol care a dresat porumbeii să-i ciugulească semințe din ureche. El este, mai degrabă, un om cu o viziune reală și cu încredere în sine, deși autor al unei cărți, Coranul, care e „un amestec anost și încâlcit, greoi și necizelat; divagații nesfârșite, repetări enervante, tergiversări inutile; excesiv de primitive și lipsite de rafinament; pe scurt, o stupiditate insuportabilă"[65]. Nefiind el însuși un model de luciditate și grație stilistică, Carlyle afirmă aceste lucruri ca pe o modalitate de a-l salva pe Mahomed de standardele utilitariste, care l-ar fi condamnat, în aceeași măsură, și pe Mahomed, și pe el. Totuși, Mahomed e un erou, transplantat în Europa din același Orient barbar, considerat nedemn de încredere de lordul Macaulay în celebrul său *Minute* din 1835, în care se afirma că „supușii noștri băștinași" au mai multe de învățat de la noi decât avem noi de la ei.[66]

Atât Caussin, cât și Carlyle, cu alte cuvinte, ne arată că Orientul nu trebuie să ne provoace o neliniște exagerată, oricât de inegale ar fi realizările orientale față de cele europene. Perspectivele orientaliste și cele neorientaliste coincid aici. Căci, în cadrul domeniului comparativ care a devenit orientalismul după revoluția filologică de la începutul secolului al XIX-lea și în afara sa, fie prin stereotipurile populare, fie prin imaginile create despre Orient de filosofi precum Carlyle și prin stereotipuri precum cele ale lui Macaulay, Orientul în sine a fost subordonat intelectual Occidentului. Ca

material de studiu sau reflecție, Orientul a dobândit toate însemnele unei slăbiciuni inerente. A devenit subiectul capriciilor diverselor teorii care l-au folosit drept ilustrare. Cardinalul Newman, care nu a fost un mare orientalist, a utilizat islamul oriental ca bază a conferințelor sale din 1853 ce justificau intervenția britanică în Războiul Crimeei.[67] Cuvier a considerat Orientul folositor pentru lucrarea sa *Le Règne animal* (1816). Orientul a constituit subiect de conversație în diferite saloane din Paris.[68] Lista de referințe, de împrumuturi și de transformări suferite de ideea orientală e imensă, dar, la bază, ceea ce orientalistul de la începuturi a realizat și ceea ce neorientalistul din Vest a exploatat a fost un model redus al Orientului, potrivit pentru cultura dominantă, preponderentă și pentru exigențele ei teoretice (și, imediat după cele teoretice, cele practice).

Ocazional, dai peste excepții, sau, dacă nu excepții, atunci complicații interesante, ale acestei relații inegale între Est și Vest. Karl Marx a identificat noțiunea de sistem economic asiatic în analizele sale din 1853 asupra guvernării britanice în India, apoi a pus imediat alături de aceasta distrugerea umană introdusă în sistem prin amestecul colonial englez, prin rapacitate și cruzime. În articol după articol, el a revenit cu tot mai multă convingere la ideea că Marea Britanie, chiar distrugând Asia, făcea posibilă acolo o adevărată revoluție socială. Stilul lui Marx ne familiarizează cu dificultatea reconcilierii repulsiei noastre firești, ca semeni, față de suferințele orientalilor provocate de transformările violente ale societății lor, cu necesitatea istorică a acestor transformări.

> Acum, oricât de chinuitor poate fi pentru sensibilitatea umană să vadă acele zeci de mii de organizații sociale asidue, patriarhale și inofensive dezorganizate și dizolvate în unitățile lor, azvârlite într-o mare de nenorociri, și pe membrii lor individuali pierzându-și atât vechea formă de civilizație, cât și mijloacele ereditare de subzistență, nu trebuie să uităm că aceste comunități sătești idilice, chiar dacă par inofensive, au fost întotdeauna baza solidă a despotismului oriental,

că ele au închis spiritul uman în cel mai limitat cadru posibil, făcând din el instrumentul șubred al superstiției, înrobindu-l sub legile tradiționale, lipsindu-l de toată măreția și energiile istorice...

Este adevărat că Anglia, provocând o revoluție socială în Hindustan, a fost mânată doar de cele mai josnice interese, pe care și le-a impus în mod stupid. Dar nu asta e problema. Problema este dacă poate omenirea să-și împlinească destinul fără o revoluție fundamentală în starea socială a Asiei. Dacă nu, oricare ar fi fost crimele Angliei, ea a reprezentat instrumentul inconștient al istoriei, care a provocat acea revoluție.

Apoi, oricâtă amărăciune putem simți fiecare dintre noi în fața spectacolului fărâmițării unei lumi străvechi, avem dreptul, din motive istorice, să exclamăm, împreună cu Goethe:

Sollte diese Qual uns quälen
Da sie unsere Lust vermehrt
Hat nicht Myriaden Seelen
Timurs Herrschaft aufgeziehrt?[69]

(Când, prin ei, plăcerea crește,
Să nu doară al lor chin?
Au, Timur, împărătește,
N-a frânt suflete din plin?)*

Citatul, care susține argumentul lui Marx privind chinul ce provoacă plăcere, provine din *Divanul occidental-oriental* și identifică sursele concepțiilor lui Marx despre Orient. Acestea sunt romantice și chiar mesianice: ca material uman, Orientul e mai puțin important decât ca element într-un proiect romantic de izbăvire. Analizele economice ale lui Marx sunt perfect potrivite astfel cu o întreprindere orientalistă standard, chiar dacă umanitatea lui Marx, compasiunea sa pentru nefericirea popoarelor sunt clar angajate. Totuși, în final, viziunea orientalistă romantică este cea

* Goethe, *Opere*, vol. 1, *Poezia, Divanul occidental-oriental, Către Suleika*, trad. de A. Covaci, București, Editura Univers, 1984, p. 230 (n. trad.).

care triumfă, întrucât vederile socio-economice teoretice ale lui Marx au fost copleșite de această imagine standard clasică:

> Anglia are de îndeplinit o dublă misiune în India: una distructivă, cealaltă regenerativă – anihilarea societății asiatice și punerea bazelor materiale ale societății occidentale în Asia.[70]

Ideea regenerării unei Asii fundamental lipsite de viață este un exemplu de orientalism romantic pur, desigur, dar, provenind de la același scriitor care nu poate uita ușor suferințele umane implicate, afirmația e uluitoare. Ne face, în primul rând, să ne întrebăm cum ecuația morală a lui Marx privind sacrificiul asiatic și guvernarea colonială britanică, pe care o condamna, alunecă din nou spre vechea inegalitate între Est și Vest, remarcată de noi până acum. În al doilea rând, ne face să ne întrebăm unde a dispărut compasiunea umană, pe ce tărâm al gândirii, în vreme ce viziunea orientalistă îi ia locul.

Revenim imediat la înțelegerea faptului că orientaliștii, la fel ca mulți alți gânditori de la începutul secolului al XIX-lea, concep omenirea fie ca mari colectivități, fie ca generalități abstracte. Orientaliștii nu sunt nici interesați, nici capabili să discute despre indivizi; în schimb, predomină entități artificiale, poate cu rădăcini în populismul herderian. Există orientali, asiatici, semiți, musulmani, arabi, evrei, rase, mentalități, națiuni etc., unele dintre ele rezultatul operațiilor savante de tipul celor din opera lui Renan. În mod similar, vechea distincție între „Europa" și „Asia" sau „Occident" și „Orient" adună sub etichete extrem de cuprinzătoare fiecare varietate posibilă de pluralitate umană, reducând-o în timpul procesului la una sau două abstracții terminale, colective. Marx nu face excepție. Orientul colectiv a fost, pentru el, mai ușor de utilizat pentru ilustrarea unei teorii decât identitățile umane existențiale. Căci între Orient și Occident, ca într-o autoproclamare, conta sau exista doar imensa colectivitate anonimă. Nici un alt tip de schimb, oricât de strict impus ar fi fost, nu era la îndemână.

Faptul că Marx mai era capabil să aibă sentimente de compasiune, să se identifice măcar puțin cu sărmana Asie, sugerează că s-a întâmplat ceva înainte ca etichetele să intre în funcțiune, înainte ca el să apeleze la Goethe ca sursă de înțelepciune despre Orient. Este ca și cum spiritul individual (al lui Marx, în acest caz) a găsit o individualitate precolectivă, preoficială în Asia – a găsit-o și a cedat presiunilor ei asupra emoțiilor, sentimentelor, simțurilor sale – doar ca să renunțe la ea când s-a confruntat cu un cenzor mai acerb chiar în vocabularul pe care a fost obligat să-l folosească. Ce a făcut acest cenzor a fost să oprească și apoi să alunge compasiunea, lucru însoțit de o definiție lapidară: Acei oameni, spunea el, nu suferă, ei sunt orientali și de aceea trebuie tratați altfel. Ideea vagă de sentiment a dispărut, deci, atunci când a întâlnit definițiile ferme construite de știința orientalistă, susținută de erudiția „orientală" (de exemplu, *Divanul*) care se presupune a fi potrivită pentru ea. Vocabularul emoției s-a risipit atunci când s-a supus acțiunii lexicografice polițienești a științei orientaliste și chiar a artei orientaliste. O experiență a fost înlocuită cu o definiție din dicționar: aproape se poate vedea acest lucru întâmplându-se în eseurile indiene ale lui Marx, unde ceea ce are loc în final este că ceva îl obligă să revină rapid la Goethe, pentru a sta acolo în Orientul său orientalizat, protector.

În parte, desigur, Marx a fost preocupat de justificarea propriilor teze privind revoluția socio-economică; dar, tot în parte, el pare a fi avut acces la un corpus de scrieri, care au controlat orice afirmație despre Orient, scrieri consolidate intern de orientalism și avansate de acesta mai presus de domeniu. În capitolul întâi am încercat să arăt cum acest control a avut o istorie culturală generală în Europa încă din Antichitate; în capitolul de față, preocuparea mea a constat în a arăta cum în secolul al XIX-lea au fost create o terminologie și o practică profesională modernă, a căror existență a dominat discursul despre Orient, fie al orientaliștilor, fie al neorientaliștilor. Sacy și Renan au reprezentat exemple ale modului

în care orientalismul a format un corpus de texte și, respectiv, un proces cu rădăcini filologice, prin care Orientul a preluat o identitate discursivă ce l-a făcut inegal cu Vestul. Folosindu-l pe Marx ca pe un caz prin care obligațiile umane ale unui neorientalist au fost mai întâi anulate, apoi uzurpate de generalizările orientaliste, ne pomenim că trebuie să considerăm procesul de consolidare lexicografică și instituțională caracteristic orientalismului. Prin ce operație, ori de câte ori se discută despre Orient, apare un mecanism formidabil de definiții omnicompetente ca fiind singurul cu valabilitate potrivită pentru discuția în cauză? Și pentru că trebuie să mai arătăm cum a acționat acest mecanism în mod specific (și eficient) asupra experiențelor umane personale, care altfel l-au contrazis, mai trebuie să arătăm și încotro s-au îndreptat *ele* și ce forme au luat, pe când dăinuiau.

Este o operație foarte complexă și greu de descris, cel puțin la fel de complexă și dificilă precum modul în care orice disciplină în dezvoltare își elimină concurenții și câștigă autoritate pentru tradițiile, metodele și instituțiile sale, ca și legitimitate culturală generală pentru declarațiile, personalitățile și acțiunile sale. Dar putem simplifica o mare parte din complexitatea narativă a operației specificând tipurile de experiențe pe care orientalismul le-a utilizat în mod tipic pentru propriile-i scopuri și le-a reprezentat pentru publicul său mai larg decât cel profesionist. În esență, asemenea experiențe le continuă pe cele descrise la Sacy și Renan. Dar, în vreme ce acești doi savanți reprezintă un orientalism în totalitate livresc, întrucât nici unul dintre ei nu a pretins a avea vreo competență deosebită legată de Orient *in situ*, există o altă tradiție care a susținut că legitimitatea îi provine din realitatea de necontestat a domiciliului în Orient, a contactului existențial real cu acesta. Anquetil, Jones, expediția lui Napoleon definesc contururile inițiale ale tradiției, desigur, iar acestea vor avea apoi o influență de nezdruncinat asupra tuturor rezidenților orientaliști. Contururile sunt cele ale puterii europene: a locui în Orient înseamnă a duce

viața privilegiată nu a unui cetățean obișnuit, ci a unui european reprezentativ, al cărui imperiu (francez sau britanic) *ține* Orientul în brațele sale militare, economice și, mai mult decât orice, culturale. Domiciliul oriental și rezultatele sale științifice sunt întreținute în tradiția livrescă a atitudinilor textuale găsite la Renan și Sacy: împreună, cele două experiențe vor constitui o formidabilă bibliotecă împotriva căreia nimeni, nici măcar Marx, nu se poate revolta și pe care nimeni nu o poate evita.

Reședința în Orient implică, într-o oarecare măsură, experiență personală și mărturie personală. Contribuțiile la arhiva orientalismului și la consolidarea sa depind de felul cum experiența și mărturia se transformă dintr-un document pur personal în coduri ale științei orientaliste. Cu alte cuvinte, într-un text trebuie să aibă loc o metamorfoză de la declarația personală la cea oficială; înregistrarea ședерii în Orient și a experienței orientale de către un european trebuie să renunțe la, sau cel puțin să reducă la minimum, descrierile pur autobiografice și indulgente, în favoarea descrierilor pe baza cărora orientalismul în general și mai apoi orientaliștii în particular își pot concepe, construi și fonda în continuare observațiile și descrierile științifice. Astfel, unul din lucrurile pe care le putem aștepta este o transformare mai explicită decât la Marx a sentimentelor personale legate de Orient în declarații orientaliste oficiale.

Acum situația e mai complexă și mai complicată datorită faptului că, pe toată durata secolului al XIX-lea, Orientul, și mai ales Orientul Apropiat, a fost un loc unde europenii au preferat să călătorească și despre care le-a făcut plăcere să scrie. În plus, s-a dezvoltat un corpus destul de mare de literatură europeană în stil oriental, bazată foarte frecvent pe experiențele personale trăite în Orient. Flaubert ne vine în minte cel dintâi ca o sursă însemnată de literatură de acest fel, Disraeli, Mark Twain și Kinglake sunt alte trei exemple evidente. Dar ce prezintă interes este diferența dintre scrisul transformat din orientalism personal în orientalism

profesionist și al doilea tip, bazat tot pe domiciliu în Orient și pe mărturie personală, care rămâne „literatură" și nu știință: diferența aceasta doresc acum să o analizez.

A fi european în Orient presupune *întotdeauna* a fi o conștiință despărțită de mediul ei și inegală cu acesta. Dar principalul lucru ce trebuie observat este intenția unei asemenea conștiințe: Pentru ce se află în Orient? De ce se duce acolo, chiar dacă, precum în cazul unor scriitori ca Scott, Hugo și Goethe, călătorește în Orient pentru un tip foarte concret de experiență, fără a părăsi de fapt Europa? Se propune schematic un număr mic de categorii intenționale. Unu: scriitorul care intenționează să-și folosească șederea în Orient în scopul special al furnizării de material științific orientalismului profesionist, care își consideră șederea acolo o formă de observație științifică. Doi: scriitorul care are același scop, dar e mai puțin dispus să sacrifice excentricitatea și stilul conștiinței sale individuale pentru definițiile orientaliste impersonale. Acestea din urmă apar în lucrările sale, dar sunt mai greu de eliberat din plasa particularităților personale ale stilului. Trei: scriitorul pentru care o călătorie reală sau metaforică în Orient reprezintă realizarea unui proiect important și urgent. Textul său se bazează deci pe o estetică personală, fiind alimentat și informat de proiect. În categoriile doi și trei există considerabil mai mult spațiu decât în prima pentru jocul unei conștiințe personale, sau cel puțin neorientaliste; dacă vom considera lucrarea *Manners and Customs of the Modern Egyptians* a lui Edward William Lane ca exemplul cel mai important pentru categoria unu, *Pilgrimage to al-Madinah and Meccah* a lui Burton aparținând categoriei doi și *Voyage en Orient* a lui Nerval ca reprezentând categoria trei, spațiul relativ rămas în text pentru exercitarea și desfășurarea prezenței autorului va fi foarte clar.

În ciuda diferențelor dintre ele, totuși, aceste trei categorii nu sunt atât de separate unele de altele pe cât s-ar putea crede. Nici nu conține fiecare tipuri reprezentative „pure". De exemplu, lucrările

din toate cele trei categorii se bazează pe puterile egoiste ale conștiinței europene aflate în centrul lor. În toate cazurile, Orientul există *pentru* observatorul european și, în plus, în categoria ce conține lucrarea lui Lane *Egyptians*, ego-ul orientalist e foarte pronunțat scos în evidență, oricât de mult se luptă stilul său pentru o impersonalitate imparțială. Mai mult, anumite motive se repetă cu consecvență în toate cele trei tipuri. Orientul ca loc de pelerinaj este unul; altul e viziunea Orientului ca spectacol sau *tableau vivant*. Fiecare lucrare despre Orient din aceste categorii încearcă să caracterizeze, desigur, locul, dar ce prezintă mai mult interes e măsura în care structura internă a lucrării e oarecum sinonimă cu o *interpretare* pătrunzătoare a Orientului (sau cu o încercare de interpretare). Cel mai adesea, deloc surprinzător, această interpretare constituie o formă de restructurare romantică a Orientului, o nouă viziune a sa, care îl readuce în mod izbăvitor în prezent. Fiecare interpretare, fiecare structură creată pentru Orient este atunci o reinterpretare, o reconstruire a sa.

După ce am spus toate acestea, revenim direct la diferențele dintre categorii. Cartea lui Lane despre egipteni a exercitat o puternică influență, a fost frecvent citită și citată (de Flaubert, printre alții) și a creat reputația autorului ca figură proeminentă în cercetarea orientalistă. Cu alte cuvinte, autoritatea lui Lane a fost construită nu pur și simplu prin ceea ce a spus el, ci prin felul cum ceea ce a spus a putut fi adaptat la orientalism. El este citat ca o sursă de cunoștințe despre Egipt sau Arabia, în vreme ce Burton sau Flaubert au fost și sunt citiți pentru ceea ce ne spun ei despre Burton și Flaubert, dincolo de cunoștințele lor despre Orient. Funcția de autor în cartea lui Lane *Modern Egyptians* e mai puțin puternică decât în celelalte categorii pentru că lucrarea sa a fost diseminată în domeniu, consolidată de el, instituționalizată împreună cu el. Identitatea autorului într-o lucrare de disciplină profesională cum e aceasta se subordonează cerințelor domeniului, ca și cerințelor subiectului, lucru ce nu se face simplu sau fără a ridica probleme.

Opera clasică a lui Lane, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians* (1836), a reprezentat rezultatul conștient al unei serii de lucrări și a două perioade de ședere în Egipt (1825-1828 și 1833-1835). Folosim cuvântul „conștient" cu oarecare emfază, deoarece impresia pe care a dorit Lane s-o transmită a fost că studiul său constituie o lucrare cu descrieri imediate și directe, simple și neutre, în timp ce, de fapt, era rezultatul unei redactări temeinice (lucrarea pe care a scris-o nu a fost cea pe care a publicat-o în final) și al unei varietăți considerabile de eforturi speciale. Nimic din formația și educația sa nu părea a-l destina Orientului, cu excepția sârguinței sale metodice și a înclinației spre studii clasice și spre matematică, ceea ce explică oarecum acuratețea internă evidentă a cărții sale. Prefața oferă o serie de explicații interesante legate de lucrare. El s-a dus în Egipt inițial pentru a studia araba. Apoi, după câteva observații privind Egiptul modern, a fost încurajat să construiască o lucrare sistematică despre țară și locuitorii ei de către un comitet al Societății pentru răspândirea cunoștințelor utile (Society for the Diffusion of Useful Knowledge). Dintr-un set de observații ocazionale, lucrarea s-a transformat într-un document de cunoștințe utile, ordonate și accesibile oricui dorea să afle elementele de bază ale unei societăți străine. Prefața spune limpede că asemenea cunoștințe trebuie cumva să elimine cunoștințele preexistente și să pretindă despre sine a avea un caracter deosebit de eficient: aici Lane este un polemist subtil. El trebuie să arate inițial că a făcut ceea ce alții înaintea lui nu au putut face sau nu au făcut, și apoi că a fost în stare să adune informații autentice și perfect corecte. Și așa autoritatea sa neobișnuită începe să iasă la lumină.

În timp ce Lane cochetează în prefața sa cu o „relatare despre poporul din Alep", o lucrare uitată a doctorului Russell, este evident că *Description de l'Égypte* reprezintă principalul rival din trecut. Dar această lucrare, restrânsă de Lane la o lungă notă de subsol, e menționată între ghilimele disprețuitoare ca „marea operă franceză" despre Egipt. *Acea* operă, spune Lane, a fost, în

același timp, prea generală din punct de vedere filosofic și prea neglijentă, iar celebrul studiu al lui Jacob Burckhardt a fost doar o culegere de înțelepciune egipteană proverbială, „dovezi neconcludente ale moralității unui popor". Spre deosebire de francezi și de Burckhardt, Lane a putut să se amestece printre localnici, să trăiască la fel ca ei, să respecte obiceiurile lor și „să evite trezirea, la străini, a bănuielii... că este o persoană lipsită de dreptul de a pătrunde în mijlocul lor". Ca nu cumva acest lucru să sugereze că Lane și-a pierdut obiectivitatea, el continuă prin a spune că s-a conformat doar *cuvintelor* Coranului (sublinierea îi aparține) și că a fost întotdeauna conștient de deosebirea sa față de o cultură esențialmente străină.[71] Astfel, în timp ce o parte a identității lui Lane plutește cu ușurință pe marea musulmană încrezătoare, o parte aflată sub nivelul de plutire își păstrează puterea europeană secretă, pentru a comenta, a cuceri, a stăpâni totul în jurul său.

Orientalistul poate imita Orientul, fără ca opusul să fie adevărat. Ceea ce spune el despre Orient trebuie, de aceea, înțeles ca o descriere obținută în urma unui schimb unidirecțional: *el* a observat și a notat cum vorbesc și cum se comportă *ei.* Puterea sa a constat în faptul că a trăit printre ei ca un vorbitor nativ, cum ar veni, și ca un scriitor ascuns. Iar ceea ce a scris a fost destinat a deveni cunoștințe utile, nu pentru ei, ci pentru Europa și diversele sale instituții de răspândire a acestor cunoștințe. Căci scrierile lui Lane nu ne lasă nici o clipă să uităm faptul că ego-ul, pronumele de persoana întâi care se mișcă printre obiceiurile, ritualurile, sărbătorile, copilăria, maturitatea și riturile de înmormântare egiptene, este, în realitate, atât o mască orientală, cât și un instrument orientalist pentru descoperirea și transmiterea de informații valoroase, altfel inaccesibile. Ca povestitor, Lane este și exponat, și expozant, câștigând deodată două tipuri de încredere, afișând două dorințe de experiență: cea orientală pentru apropierea de localnici (sau așa se pare) și cea occidentală pentru dobândirea de cunoștințe utile, sigure.

Nimic nu ilustrează acest lucru mai bine decât ultimul episod tripartit din prefață. Lane îl descrie aici pe șeicul Ahmed, principala sa sursă de informații și principalul său prieten, ca pe un tovarăș și ca pe o curiozitate. Împreună, cei doi pretind că Lane e musulman; totuși, numai după ce Ahmed își înfrânge teama inspirată de maimuțăreala îndrăzneață a lui Lane, poate să facă alături de el, într-o moschee, mișcările impuse de rugăciune. Această realizare finală e precedată de două scene în care Ahmed e prezentat ca poligam și ca un ciudat mâncător de sticlă. În toate cele trei părți ale episodului legat de șeicul Ahmed, distanța dintre musulman și Lane crește, în vreme ce, în acțiunea însăși, ea scade. Ca mijlocitor și interpret, ca să spunem așa, al comportamentului musulman, Lane pătrunde cu ironie în modelul musulman doar atât cât trebuie pentru a-l descrie într-o proză engleză echilibrată. Identitatea sa de fals credincios și de european privilegiat e tocmai esența relei-credințe, căci ultima calitate o subminează pe prima, clar și categoric. Astfel, ceea ce pare a fi o relatare faptică a ceea ce face *un* musulman mai ciudat devine, prin descrierea lui Lane, esența *întregii* credințe musulmane, expusă în mod deschis. Lane nu acordă nici o importanță trădării prieteniei sale cu Ahmed sau cu alții care îi oferă informații. Ce contează e ca relatarea să pară precisă, generală și imparțială, ca cititorul englez să fie convins că Lane nu a fost niciodată contaminat de erezie sau apostazie și, în sfârșit, ca textul lui Lane să anuleze conținutul uman al subiectului în favoarea valabilității științifice.

Pentru atingerea tuturor acestor scopuri, cartea este organizată nu doar ca povestea ședерii lui Lane în Egipt, ci ca o structură narativă marcată de restructurări și detalii orientaliste. Ceea ce reprezintă, cred eu, realizarea esențială a lucrării lui Lane. În liniile sale generale și în formă, *Modern Egyptians* urmează modelul unui roman din secolul al XVIII-lea, să spunem de Fielding. Cartea începe cu o descriere a țării și a peisajului, urmată de capitole despre „Caracteristici personale" și „Copilărie și educația din primii

ani". Douăzeci și cinci de capitole despre sărbători, legi, caracterul poporului, industrie, magie și viață domestică precedă ultima secțiune, „Moarte și rituri funerare". Judecând după aspectul exterior, argumentația lui Lane e logică și evolutivă. El se descrie pe sine ca observator al scenelor ce urmează diviziunile majore ale vieții omului: modelul său este cel narativ, ca în *Tom Jones*, cu nașterea, aventurile, căsătoria și moartea implicită a eroului. Doar că, în textul lui Lane, vocea narativă e fără vârstă; totuși, subiectul său, egipteanul modern, trece prin ciclul individual al vieții. Această inversare, prin care un individ solitar se înzestrează pe sine cu facultăți eterne și impune unei societăți și unui popor o durată de viață personală, nu e decât prima din mai multe operații care organizează ceea ce ar fi putut fi simpla relatare a unor călătorii în țări străine, transformând un text insipid într-o enciclopedie de manifestări exotice și într-un teren de acțiune pentru analiza orientalistă.

Controlul lui Lane asupra materialului său nu se face doar prin dubla sa prezență dramatizată (ca fals musulman și occidental adevărat) și prin manipularea vocii narative și a subiectului, ci și prin utilizarea detaliilor. Fiecare secțiune majoră a fiecărui capitol e invariabil introdusă prin câteva observații generale nesurprinzătoare. De exemplu, „se observă, în general, că multe dintre nenumăratele particularități remarcabile ale manierelor, obiceiurilor și caracterului unei națiuni pot fi atribuite particularităților fizice ale țării"[72]. Ceea ce urmează confirmă afirmația cu ușurință – Nilul, clima „remarcabil de sănătoasă" a Egiptului, munca „precisă" a țăranului. Totuși, în loc ca toate acestea să ducă la următorul episod în ordine narativă, se adaugă detalii și, în consecință, împlinirea narativă, așteptată pe baze pur formale, nu e atinsă. Cu alte cuvinte, deși liniile foarte generale ale textului lui Lane se conformează succesiunii narative și cauzale naștere-viață-moarte, detaliul special, introdus în timpul succesiunii înseși, deviază mișcarea narativă. De la observația generală la schițarea unor aspecte ale

caracterului egiptean, la o relatare a copilăriei, adolescenței, maturității și bătrâneții egipteanului, Lane e mereu prezent cu multe detalii pentru a *împiedica* tranzițiile line. La scurt timp după ce aflăm de clima sănătoasă a Egiptului, de exemplu, suntem informați că puțini egipteni trăiesc mai mult de câțiva ani, din cauza bolilor mortale, a absenței îngrijirii medicale și a temperaturilor chinuitoare din timpul verii. Apoi ni se spune că, datorită căldurii, „egipteanul [o generalizare absolută] ajunge la excese în plăcerile senzuale" și imediat ne împotmolim în descrieri, completate de scheme și desene, ale arhitecturii, decorațiilor, fântânilor și barajelor de la Cairo. Când reapare o tendință narativă, e în mod clar doar formală.

Ceea ce împiedică ordinea narativă, deși aceasta reprezintă ficțiunea dominantă în textul lui Lane, este simpla descriere, monumentală, copleșitoare. Obiectivul lui Lane e să aducă la lumină Egiptul și pe egipteni, fără să lase nimic ascuns cititorului său, să-i prezinte fără nuanțări, cu detalii exagerate. Ca povestitor, înclinația sa este către picanterii sado-masochiste colosale: automutilarea dervișilor, cruzimea judecătorilor, amestecarea religiei cu desfrânarea la musulmani, excesul de pasiuni voluptoase etc. Totuși, indiferent cât de ciudată și de perversă e întâmplarea și cât de pierduți ne simțim printre detaliile ei ametitoare, Lane este omniprezent, sarcina sa fiind să reasambleze fragmentele și să ne permită să mergem mai departe, chiar dacă smucit. Într-o anumită măsură, el face acest lucru tocmai pentru că este un european ce poate controla în mod discursiv pasiunile și excesele la care musulmanii sunt, din nefericire, supuși. Dar, într-o și mai mare măsură, capacitatea lui Lane de a-și struni subiectul debordant printr-o severă disciplină și detașare depinde de distanța impusă cu indiferență față de viața și productivitatea egipteană.

Principalul moment simbolic apare la începutul capitolului 6, „Viața domestică – Continuare". Până aici, Lane adoptase deja convenția narativă de a se plimba prin viața egipteană și, ajungând

la capătul turului său prin încăperile publice și obiceiurile unei gospodării egiptene (lumea socială și cea spațială sunt amestecate de el), începe să discute latura intimă a vieții casnice. Imediat, „trebuie să prezinte căsătoria și ceremoniile de căsătorie". Ca de obicei, relatarea începe cu o observație generală: renunțarea la căsătorie, „atunci când un bărbat a atins vârsta potrivită și când nu există un impediment real, e considerată de egipteni indecentă și chiar dezonorantă". Fără nici o tranziție, observația îi este aplicată lui Lane însuși, care e găsit vinovat. Într-un paragraf lung, el povestește apoi câte presiuni se exercită asupra lui ca să se căsătorească, ceea ce refuză cu hotărâre. În sfârșit, după ce un prieten băștinaș se oferă chiar să aranjeze un *mariage de convenance*, refuzat de asemenea de Lane, întreaga secvență e încheiată brusc cu un punct și o linie de pauză.[73] El reia discuția generală cu o altă observație generală.

Nu avem aici doar o întrerupere, tipică pentru Lane, a narațiunii principale cu detalii neglijente, ci avem și o desprindere propriu-zisă, fermă, a autorului de procesele productive ale societății orientale. Mininarațiunea refuzului său de a intra în rândurile societății, pe care o descrie, se încheie printr-un hiatus dramatic: povestea *lui* nu poate continua, pare a spune el, atât timp cât nu intră în intimitatea vieții domestice, astfel că dispare în calitate de candidat la ea. El se anulează cu adevărat ca subiect uman prin refuzul de a se căsători în societatea umană. Astfel, el își păstrează identitatea autoritară de pretins participant și își consolidează obiectivitatea narațiunii. Dacă am știut deja că Lane nu era musulman, știm acum și că, pentru a deveni orientalist – în loc de oriental – trebuia să-și refuze bucuriile senzuale ale vieții domestice. În plus, el mai trebuia să evite a-și stabili o vârstă prin intrarea în ciclul vieții umane. Doar în acest mod negativ a putut el să-și păstreze autoritatea eternă de observator.

Alegerea lui Lane a fost între a trăi fără „neajunsuri și disconfort" și a-și desăvârși studiul asupra egiptenilor moderni.

Rezultatul alegerii sale e, evident, de a fi făcut posibilă definirea egiptenilor, deoarece, dacă ar fi devenit unul dintre ei, perspectiva sa nu ar mai fi fost, în mod antiseptic și asexuat, lexicografică. Așadar, Lane dobândește credibilitate și legitimitate științifică pe două căi importante și presante. În primul rând, intervenind în desfășurarea narativă obișnuită a vieții umane: aceasta este funcția detaliilor sale colosale, în care inteligența vie a unui străin poate introduce și apoi unifica informații masive. Egiptenii sunt disecați pentru expunere, ca să spunem așa, apoi sunt asamblați la loc de Lane. În al doilea rând, eliberându-sede crearea vieții egiptene-orientale: aceasta e funcția supunerii poftei sale animalice în interesul răspândirii informațiilor, nu în și pentru Egipt, ci în și pentru învățătura europeană în general. Atât impunerea unei voințe științifice în fața unei realități dezordonate, cât și îndepărtarea intenționată de locul său de reședință către scena reputației lui de savant reprezintă sursa marelui său renume în analele orientalismului. Cunoștințe utile precum ale lui Lane puteau fi obținute, formulate și răspândite doar prin asemenea refuzuri.

Alte două lucrări majore ale lui Lane, lexiconul arab neterminat și traducerea neinspirată a celor *O mie și una de nopți* au consolidat sistemul de cunoștințe inaugurat de *Modern Egyptians*. În ambele sale lucrări ulterioare, individualitatea i-a dispărut în totalitate ca prezență creatoare, la fel ca ideea însăși de lucrare narativă. Lane omul apare doar în persoana oficială a comentatorului și a traducătorului (*O mie și una de nopți*) și a lexicografului impersonal. Din autor contemporan cu subiectul său, Lane a ajuns – ca savant orientalist al arabei clasice și al islamului clasic – să supraviețuiască acestui subiect. Dar ce interesează e forma supraviețuirii.

Căci moștenirea lui Lane ca erudit nu conta pentru Orient, desigur, ci pentru instituțiile și agențiile societății lui europene, care erau fie academice – organizațiile, instituțiile și agențiile orientaliste oficiale –, fie extraacademice în moduri foarte speciale, ținând seama de scrierile europenilor care au locuit ulterior în Orient.

Dacă citim *Modern Egyptians* a lui Lane nu ca pe o sursă de erudiție orientală, ci ca pe o lucrare destinată organizării tot mai temeinice a orientalismului academic, o vom găsi clarificatoare. Subordonarea, la Lane, a ego-ului genetic în fața autorității științifice corespunde exact specializării și instituționalizării sporite a cunoștințelor despre Orient, reprezentate de diversele societăți orientale. The Royal Asiatic Society a fost fondată cu zece ani înainte de apariția cărții lui Lane, dar comitetul său de corespondență – ale cărui „obiective erau de a primi informații despre artele, științele, literatura, istoria și vestigiile" Orientului[74] – a fost destinatarul structural al fondului de informații, prelucrate și formulate, al lui Lane. În ceea ce privește răspândirea unei opere cum era a lui Lane, au existat nu numai diversele societăți de cunoștințe utile, ci și, într-o perioadă când programul orientalist inițial de sprijinire a comerțului cu Orientul s-a încheiat, societățile savante specializate, ale căror produse erau lucrări ce prezentau valorile potențiale (dacă nu reale) ale cercetării dezinteresate. Astfel, un program al Société asiatique spunea:

> Să scrie sau să tipărească gramatici, dicționare și alte cărți elementare, recunoscute ca utile sau indispensabile pentru studierea limbilor predate de profesori numiți [de limbi orientale]; să contribuie, prin subscripții sau prin alte mijloace, la publicarea aceluiași tip de lucrări în Franța sau în străinătate; să achiziționeze manuscrise sau să le copieze, fie în întregime, fie în parte, pe cele care pot fi găsite în Europa, să traducă sau să facă extrase din ele, să le sporească numărul reproducându-le fie prin gravură, fie prin litografie; să facă posibilă, pentru autorii de lucrări utile de geografie, istorie, arte și științe, achiziționarea de mijloace prin care publicul să se bucure de rezultatele muncii lor nocturne; să atragă atenția publicului, printr-o culegere periodică de literatură asiatică, asupra producțiilor științifice, literare sau poetice ale Orientului și a celor de același tip apărute în mod regulat în Europa, a acelor lucruri legate de Orient ce pot fi relevante pentru Europa, a acelor descoperiri și lucrări de toate felurile al căror

> subiect ar putea deveni popoarele orientale: acestea sunt obiectivele propuse pentru și de către Société asiatique.

Orientalismul s-a organizat sistematic ca achiziționare de material oriental și ca răspândire ordonată a acestuia sub formă de cunoștințe specializate. Se copiau și se tipăreau lucrări de gramatică, se achiziționau texte originale, li se sporea numărul și se difuzau pe scară largă, chiar în formă periodică. În cadrul acestui sistem și pentru el a scris Lane și și-a sacrificat ego-ul. A fost prevăzut și modul în care opera avea să rămână în arhivele orientalismului. Urma să existe un „muzeu", spunea Sacy:

> un vast depozit de obiecte de tot felul, de desene, de cărți originale, de hărți, de povestiri de călătorie, toate oferite celor care doresc să se dedice studiului [Orientului]; în așa fel încât fiecare dintre acești studenți să se poată simți transportat ca prin farmec în mijlocul unui trib mongol sau al rasei chineze, oricare ar constitui obiectul său de studiu... E posibil să spui... că după publicarea cărților elementare despre... limbile orientale, nimic nu e mai important decât punerea pietrei de temelie a acestui muzeu, pe care îl consider un comentariu viu și o interpretare [*truchement*] a dicționarelor.[75]

Truchement derivă direct din arabul *turjaman*, care înseamnă „interpret", „intermediar" sau „reprezentant". Pe de o parte, orientalismul a cucerit Orientul în sens propriu și într-o măsură foarte mare; pe de altă parte, el a adaptat aceste cunoștințe la Occident, filtrându-le prin coduri, clasificări, cazuri ilustrative, reviste periodice, dicționare, gramatici, comentarii, editări, traduceri, care, toate împreună, au format un simulacru de Orient și l-au reprodus material în Occident, pentru Occident. Pe scurt, Orientul a fost transformat din mărturia personală, uneori deformată, a călătorilor curajoși și a rezidenților, într-o definiție impersonală, de către o întreagă armată de cercetători științifici. A fost transformat din experiențele consecutive ale cercetării individuale într-un fel de muzeu imaginar fără ziduri, unde tot ce s-a adunat de la depărtări

uriașe și din variate culturi orientale a devenit categoric *oriental.* A fost retransformat, restructurat din mulțimea de fragmente aduse treptat de exploratori, expediții, comisii, armate și negustori în material orientalist lexicografic, bibliografic, sectorizat și *textualizat.* Până la mijlocul secolului al XIX-lea, Orientul a devenit, după cum spunea Disraeli, o carieră, în care se putea reface și restaura nu numai Orientul, ci și propria-ți persoană.

IV. Pelerini și pelerinaje, britanici și francezi

Fiecare călător sau rezident european în Orient a trebuit să se protejeze împotriva influențelor sale tulburătoare. Cineva ca Lane a reprogramat și a resituat Orientul, în ultimă instanță, atunci când a ajuns să scrie despre el. Excentricitățile vieții orientale, cu calendarele sale ciudate, configurațiile spațiale exotice, limbile fără speranță de bizare, moralitatea aparent perversă, au fost considerabil reduse atunci când au apărut ca o serie de elemente detaliat prezentate într-o proză europeană de tip normativ. E corect să spunem că, orientalizând Orientul, Lane nu numai l-a definit, ci l-a și stilizat; a tăiat din el ceea ce, adăugat la propriile-i simpatii omenești, ar fi putut tulbura sensibilitatea europeană. În majoritatea cazurilor, Orientul părea a fi încălcat convențiile sexuale; tot ce era legat de Orient – sau cel puțin de Orientul-din-Egipt al lui Lane – sugera sex periculos, amenința igiena și buna-cuviință domestică cu o exagerată „libertate a actului sexual", așa cum a spus Lane mai nereținut decât de obicei.

Dar mai existau și alte tipuri de amenințări decât sexul. Toate degradau discreția europeană și caracterul rațional al timpului, al spațiului și al identității personale. În Orient, te confruntai în același timp cu o vechime inimaginabilă, cu o frumusețe inumană, cu distanțe nemărginite. Acestea ar putea fi folosite cu mai multă nevinovăție dacă s-ar gândi și s-ar scrie despre ele, nu dacă ar fi trăite direct. În *Giaour* de Byron, în *West-östlicher Divan*, în *Orientales* de Hugo, Orientul e o formă de eliberare, un

loc al ocaziilor originale, a cărui notă dominantă e exprimată de Goethe în *Hegire*:

Nord und West Süd zersplittern,
Throne bersten, Reiche zittern,
Fluchte du, in reinen Osten
Patriarchenluft zu kosten!

(Și nord și vest și sud se sfarmă,
Cad tronuri, iar domnii se darmă;
Tu fugi spre răsăritul drept
Și soarbe aer sfânt în piept!)

Te *întorci* întotdeauna la Orient – „Dort, im Reinen und in Rechten/ Will ich menschlichen Geschlechten/In des Ursprungs Tiefe dringen" (Vreau în dreptate, curăție,/Să pot pătrunde obârșia/Umanității, cât de adâncă!) –, văzându-l ca pe o împlinire și o confirmare a tot ce ți-ai imaginat:

Gottes ist der Orient!
Gottes ist der Okzident!
Nord und südliches Gelände
Ruht im Frieden seiner Hände.

(E-al lui Dumnezeu Apusul!
Răsăritul i-i supusul,
Țări din nord, din sud, de-a valma,
I le ține-n pace palma.[76])

Orientul, cu poezia, atmosfera și posibilitățile sale, a fost reprezentat de poeți ca Hafiz – *unbegrenzt*, fără margini, spunea Goethe, mai bătrân și mai tânăr decât noi, europenii. Și pentru Hugo, în *Cri de guerre du mufti* și *La Douleur du pacha*[77], cruzimea și melancolia nemăsurată a orientalilor a fost impusă nu de teama reală de viață sau de rătăcire, ci de Volney și George Sale, a căror operă

savantă a transformat splendoarea barbară în informație utilizabilă pentru sublim de talentatul poet.

Ceea ce orientaliști ca Lane, Sacy, Renan, Volney, Jones (ca să nu mai menționăm *Description de l'Égypte*) și alți inițiatori au pus la dispoziția publicului a fost exploatat de mulțimea scriitorilor. Trebuie să amintim acum discuția noastră anterioară despre cele trei tipuri de lucrări ce au ca subiect Orientul și se bazează pe reședința efectivă acolo. Exigențele riguroase ale cunoașterii au eliminat din scrierile orientaliste sensibilitatea auctorială: de aici extirparea eului la Lane și de aici și primul tip de lucrări amintit. În ceea ce privește tipurile doi și trei, eul este supus unei voci a cărei sarcină este să răspândească cunoștințele reale (tipul doi) sau să domine și să medieze tot ce ni se spune despre Orient (tipul trei). Totuși, pe durata întregului secol al XIX-lea – adică, după Napoleon – Orientul a constituit un loc de pelerinaj și fiecare operă importantă ce aparținea unui orientalism adevărat, dacă nu întotdeauna unui orientalism academic, și-a preluat forma, stilul și scopul de la ideea de pelerinaj acolo. Pentru această idee, ca și pentru atât de multe din celelalte tipuri de scrieri orientaliste despre care am discutat, ideea romantică de reconstrucție restaurativă (supranaturalism natural) reprezintă sursa principală.

Fiecare pelerin vede lucrurile în felul său, dar există anumite limite ale scopurilor unui pelerinaj, ale formei pe care o poate lua, ale adevărurilor pe care le dezvăluie. Toate pelerinajele în Orient au trecut sau au trebuit să treacă prin ținuturile biblice; majoritatea erau, de fapt, încercări fie de a retrăi, fie de a elibera din marele Orient, incredibil de fecund, anumite părți ale realității iudeo-creștine/greco-romane. Pentru acești pelerini, Orientul orientalizat, Orientul savanților orientaliști era un pericol pe care trebuiau să-l înfrunte, tot la fel cum Biblia, cruciadele, islamul, Napoleon și Alexandru au fost predecesori redutabili, demni de luat în seamă. Un Orient savant nu doar inhibă visările și fanteziile personale ale pelerinului, ci însăși antecedența sa ridică bariere între călătorul

contemporan și scrierile sale, dacă, așa cum a fost cazul lui Nerval și Flaubert când s-au folosit de Lane, opera orientalistă nu e ruptă de bibliotecă și prinsă în proiectul estetic. O altă inhibiție e aceea că scrierea orientalistă este prea limitată de cerințele oficiale ale învățăturii orientaliste. Un pelerin ca Chateaubriand a pretins cu insolență că a făcut călătoriile exclusiv pentru el însuși: „mergeam să caut imagini, asta e tot."[78] Flaubert, Vigny, Nerval, Kinglake, Disraeli, Burton, toți au plecat în pelerinaje pentru a risipi mucegăiala din arhiva orientalistă preexistentă. Scrierile lor aveau să fie un nou depozit proaspăt de experiență orientală, dar, așa cum vom vedea, chiar și acest proiect s-a transformat de obicei (dar nu întotdeauna) în reducționismul orientalisticului. Motivele sunt complexe și au o mare legătură cu firea pelerinului, cu stilul scrierii sale și cu forma lucrării pe care intenționează să o scrie.

Ce era Orientul pentru călătorul individual din secolul al XIX-lea? Să luăm în considerare, mai întâi, diferențele dintre un vorbitor de limba engleză și unul de limba franceză. Pentru primul, Orientul era India, desigur, o colonie britanică reală; a trece prin Orientul Apropiat însemna, de aceea, a trece în drum spre o colonie importantă. Atunci, spațiul disponibil pentru jocul imaginativ era deja limitat de realitățile administrației, ale legalității teritoriale și ale puterii executive. Scott, Kinglake, Disraeli, Warburton, Burton și chiar George Eliot (în a cărei carte *Daniel Deronda* Orientul are planuri pentru ea) sunt scriitori, ca Lane însuși și ca Jones înaintea lui, pentru care Orientul a fost definit prin posesiunea materială, printr-o imaginație materială, cum ar veni. Anglia l-a învins pe Napoleon, a izgonit Franța: ceea ce cuprindea cu mintea britanicul era un domeniu imperial care, începând cu anii 1880, devenise o porțiune continuă de pământ deținut de englezi, de la Mediterana până în India. A scrie despre Egipt, Siria sau Turcia, ca și a străbate aceste locuri, a fost o chestiune de călătorie prin ținutul voinței politice, al managementului politic, al definiției politice. Imperativul teritorial a fost extrem de captivant, chiar și

pentru scriitori neîncorsetați ca Disraeli, al cărui *Tancred* nu e doar o farsă orientală, ci și un exercițiu de management politic iscusit al forțelor reale pe teritorii reale.

Prin contrast, pelerinul francez avea sentimentul unei pierderi grave în Orient. El venea într-un loc unde Franța, spre deosebire de Marea Britanie, nu era o prezență suverană. Mediterana păstra ecourile înfrângerilor franceze, de la cruciade până la Napoleon. Ceea ce urma să fie cunoscut ca „misiune civilizatoare" a început în secolul al XIX-lea ca alternativă inferioară din punct de vedere politic prezenței Marii Britanii. În consecință, pelerinii francezi, începând cu Volney, au făcut planuri și proiecte pentru locuri ce existau în principal *în mintea lor*, le-au imaginat și au meditat la ele; au construit scheme pentru un acord tipic francez, poate chiar european, în Orient, care, desigur, după presupunerile lor, avea să fie orchestrat de ei. Orientul lor era cel al amintirilor, al ruinelor sugestive, al secretelor uitate, al corespondențelor ascunse și al unui fel aproape virtuoz de a fi, un Orient ale cărui forme literare superioare se găsesc la Nerval și Flaubert, opera lor fiind ancorată solid într-o dimensiune imaginativă, nerealizabilă (decât estetic).

Acest lucru era adevărat, într-o oarecare măsură, și pentru savanții francezi călători în Orient. Majoritatea erau interesați de trecutul biblic sau de cruciade, așa cum spunea Henri Bordeaux în *Voyageurs d'Orient*[79]. La aceste nume trebuie să adăugăm (la sugestia lui Hassan al-Nouty) numele semitologilor orientali, inclusiv pe cel al lui Quatremère; Saulcy, exploratorul Mării Moarte; Renan, ca arheolog fenician; Judas, studentul la limbi feniciene; Catafago și Défrémery, care i-au studiat pe ansari, ismailiți, seljuki*; Clermont-Ganneau, care a explorat Iudeea; și marchizul de Vogüé,

* Ansari – cei care l-au ajutat pe Mahomed când a început să predice; ismailiți – membri ai unei secte de musulmani șiiți, caracterizați printr-un fanatism extrem; seljuki – membri ai unor dinastii turce care au domnit în Asia între secolele XI și XIII sau ai unor triburi conduse de ei (n. trad.).

a cărui operă s-a concentrat asupra epigrafiei din Palmira. A mai fost, în plus, întreaga școală de egiptologi descendenți din Champollion și Mariette, o școală ce-i va include mai târziu pe Maspero și Legrain. Ca un indiciu al diferenței între realitățile britanice și fanteziile franceze, merită amintite cuvintele spuse la Cairo de pictorul Ludovic Lepic, care comenta cu tristețe în 1884 (la doi ani după ce a început ocupația britanică): „Orientul a murit la Cairo." Doar Renan, rasistul mereu realist, a trecut cu vederea înăbușirea de către britanici a rebeliunii naționaliste a lui Arabi, care, spunea el cu marea sa înțelepciune, a fost o „rușine pentru civilizație".[80]

Spre deosebire de Volney și Napoleon, pelerinii francezi din secolul al XIX-lea nu au căutat o realitate științifică, cât una exotică și totuși deosebit de atrăgătoare. Acest lucru e, în mod evident, adevărat pentru pelerinii literari, începând cu Chateaubriand, care au găsit în Orient un loc plin de înțelegere față de miturile, obsesiile și pretențiile lor personale. Observăm aici cum toți pelerinii, dar mai ales cei francezi, exploatează Orientul în lucrările lor astfel încât, în mod insistent, să-și justifice vocația existențială. Doar atunci când există un scop cognitiv suplimentar în scrierile despre Orient, eul debordant pare a se afla mai bine sub control. Lamartine, de exemplu, scrie despre sine și, de asemenea, despre Franța ca o putere în Orient; această a doua întreprindere slăbește și, în final, controlează imperativele impuse stilului său de către sufletul, memoria și imaginația sa. Nici un pelerin, francez sau englez, nu-și putea domina atât de neîndurător eul sau subiectul cum a putut Lane. Chiar și Burton și T.E. Lawrence, dintre care primul a creat un tip de pelerinaj în mod deliberat musulman, iar cel de-al doilea ceea ce el a numit un pelerinaj invers, *departe* de Mecca, au prezentat o mulțime de scrieri orientaliste istorice, politice și sociale, care nu au fost niciodată atât de eliberate de ego-urile lor cât au fost cele ale lui Lane de al său. De aceea, Burton, Lawrence și Charles Doughty ocupă o poziție intermediară între Lane și Chateaubriand.

Itinéraire de Paris à Jérusalem, et de Jérusalem à Paris (1810-1811) al lui Chateaubriand înregistrează detaliile unei călătorii întreprinse în 1805-1806, în urma alteia în America de Nord. Multele sale sute de pagini aduc mărturie despre acceptarea de către autor a faptului că „vorbesc etern despre mine", astfel încât Stendhal, el însuși un scriitor necaracterizat prin dăruire de sine, a considerat că eșecul lui Chateaubriand în calitate de călător bine informat se datorează „egoismului său extrem". El a adus în Orient o încărcătură imensă de obiective și de supoziții personale, le-a descărcat acolo și a început apoi să împingă oameni, locuri și idei în Orient, de parcă nimic nu putea rezista imaginației sale imperioase. Chateaubriand a venit în Orient ca un *personaj* construit, nu ca un adevărat eu. Pentru el, Bonaparte era ultimul cruciat; el, la rândul lui, era „ultimul francez care și-a părăsit patria pentru a călători în Țara Sfântă, cu ideile, țelurile și sentimentele unui pelerin din alte timpuri". Dar au fost alte motive. Simetria: vizitând Lumea Nouă și văzând monumentele naturii sale, trebuia să închidă cercul de studii vizitând Orientul și monumentele sale de cunoaștere: întrucât a studiat Antichitatea romană și celtică, tot ce i-a rămas au fost ruinele din Atena, Memphis și Cartagina. Desăvârșirea de sine: trebuia să-și completeze stocul de imagini. Confirmarea importanței spiritului religios: „religia este un fel de limbaj universal înțeles de toți oamenii" și unde poate fi mai bine observată decât în Orient, chiar în ținuturi unde domină o religie comparativ inferioară, cum e islamul. Cel mai important, nevoia de a vedea lucrurile nu așa cum erau ele, ci așa cum presupunea Chateaubriand că sunt: Coranul era „cartea lui Mahomed"; el nu conținea „nici un principiu de civilizație, nici un precept care să poată înălța caracterul". „Această carte", continuă el, inventând mai mult sau mai puțin liber pe măsură ce avansa, „nu predică nici ura față de tiranie, nici iubirea față de libertate."[81]

Pentru un personaj constituit în mod atât de nefiresc ca Chateaubriand, Orientul era o pânză veche ce aștepta eforturile sale

de restaurare. Arabul oriental era un „om civilizat, căzut din nou în starea de sălbăticie": nu e de mirare, deci, că, pe când îi privea pe arabi încercând să vorbească franceza, Chateaubriand s-a simțit ca Robinson Crusoe emoționat să-și audă papagalul vorbind pentru prima oară. E adevărat că existau locuri ca Betleemul (al cărui înțeles etimologic Chateaubriand îl prezintă complet greșit) unde se găseau din nou semne de civilizație adevărată – adică europeană, dar erau puține și îndepărtate. Peste tot întâlneai orientali, arabi a căror civilizație, religie și comportare erau de prea proastă calitate, barbare și contradictorii, pentru a merita să fie recuceriți. Cruciadele, spunea el, n-au fost acte de agresiune; ele erau reacția creștină corectă la sosirea lui Omar în Europa. În plus, adaugă el, chiar dacă, în forma lor modernă sau originală, însemnau agresiune, problema pe care o ridicau depășea chestiunile de mortalitate obișnuită:

> Cruciadele nu erau organizate doar pentru eliberarea Sfântului Mormânt, ci mai mult pentru a afla cine va câștiga pe pământ, un cult care era dușmanul civilizației, favorizând în mod sistematic ignoranța [acesta era, desigur, islamul], despotismul, sclavia, sau un cult care a retrezit în oamenii moderni geniul unei Antichități înțelepte și a abolit josnica servitute.[82]

Este prima menționare semnificativă a unei idei ce va dobândi o autoritate aproape insuportabilă, aproape irațională, în scrierile europene: tema Europei ce transmite Orientului semnificația libertății, idee despre care Chateaubriand și toți de după el credeau că orientalii și musulmanii nu știu nimic.

> Despre libertate, ei nu știu nimic; bună-cuviință nu au deloc: forța este Dumnezeul lor. Când parcurg lungi perioade de timp fără a întâlni cuceritori care împart dreptatea divină, ei au aerul unor soldați fără comandant, al unor cetățeni fără legislatori și al unei familii fără tată.[83]

Deja în 1810 avem un european care vorbește asemenea lui Cromer în 1910, afirmând că orientalii au nevoie să fie cuceriți și

neconsiderând paradoxal faptul că o cucerire a Orientului de către Occident nu a fost cucerire, la urma urmei, ci libertate. Chateaubriand pune întreaga idee în termenii romantici izbăvitori ai unei misiuni creștine de reînviere a unei lumi moarte, de însuflețire în ea a unui sentiment al propriului potențial, pe care doar un european îl poate discerne sub o suprafață lipsită de viață și degenerată. Pentru călător, aceasta înseamnă că trebuie să folosească Vechiul Testament și Evangheliile drept ghid în Palestina[84]; doar așa poate fi depășită aparenta degenerare a Orientului modern. Totuși, Chateaubriand nu resimte deloc ca pe o ironie faptul că nici călătoria, nici viziunea lui nu-i vor dezvălui nimic despre orientalul modern și destinul *său*. Ce contează în privința Orientului este ceea ce Orientul lasă să i se întâmple lui Chateaubriand, ceea ce îi permite spiritului său să facă, ceea ce îi îngăduie să dezvăluie despre sine, despre ideile și speranțele sale. Libertatea care îl preocupă în acest fel pe Chateaubriand nu e altceva decât propria eliberare din deșertul ostil al Orientului.

Unde i se permite să meargă după eliberare e direct înapoi pe tărâmul imaginației și al interpretării imaginative. Descrierea Orientului e distrusă de proiectele și modelele impuse de ego-ul imperial, care nu face nici un secret din puterile sale. Dacă în proza lui Lane vedem ego-ul dispărând, astfel încât Orientul să poată apărea în toate detaliile sale realiste, la Chateaubriand ego-ul se topește în contemplarea minunilor pe care le creează și apoi renaște, mai puternic ca oricând, mai apt să-și savureze puterea și să se bucure de interpretările sale.

> Când călătorești în Iudeea, la început te cuprinde o mare plictiseală; dar când, trecând dintr-un loc singuratic în altul, spațiul se întinde nemărginit în fața ta, încet plictiseala se risipește și simți o groază secretă, care, departe de a-ți deprima sufletul, îi dă curaj și îți înalță geniul nativ. Lucruri extraordinare sunt descoperite din toate părțile unui pământ plin de miracole: soarele arzător, vulturul impetuos, curmalul neroditor; toată poezia, toate scenele din Scripturi

> sunt prezente aici. Fiecare nume ascunde un mister; fiecare peșteră prezice viitorul; fiecare pisc reține în el vorbele unui profet. Dumnezeu însuși a vorbit de pe aceste țărmuri: torentele aride, stâncile despicate, mormintele deschise atestă minunea; deșertul încă pare mut de groază și ai spune că nu a fost încă în stare să rupă tăcerea de când a auzit vocea eternității.[85]

Procesul gândirii în acest pasaj e revelator. O experiență a terorii pascaliene nu-ți reduce pur și simplu încrederea în tine, ci o stimulează în mod miraculos. Peisajul deșertic apare ca un text edificator, ce se prezintă spre analiză unui ego foarte puternic, refortificat. Chateaubriand a depășit realitatea măruntă, chiar dacă înspăimântătoare, a Orientului contemporan, astfel încât se poate afla într-o relație originală și creatoare cu el. La sfârșitul pasajului, nu mai e un om modern, ci un vizionar, mai mult sau mai puțin contemporan cu Dumnezeu; dacă deșertul Iudeii a amuțit de când a vorbit Dumnezeu acolo, Chateaubriand e cel care poate auzi tăcerea, îi poate înțelege sensul și – pentru cititorul său – poate face deșertul să vorbească din nou.

Marile daruri ale intuiției simpatetice, care i-au permis lui Chateaubriand să reprezinte și să interpreteze misterele Americii de Nord în *René* și *Atala*, ca și creștinismul în *Le Génie du Christianisme*, ating culmile interpretării în *Itinéraire*. Autorul nu mai are de-a face cu primitivitatea naturală și sentimentul romantic, ci chiar cu creativitatea eternă și cu originalitatea divină, căci în Orientul biblic au apărut ele pentru prima oară și au rămas aici în formă pură și latentă. Desigur, ele nu pot fi pur și simplu pătrunse cu mintea; Chateaubriand trebuie să aspire la ele și să le atingă. Iar *Itinéraire* e menit a servi acestui scop ambițios, tot la fel cum, în text, ego-ul lui Chateaubriand trebuie reconstruit radical, pentru ca sarcina să fie îndeplinită. Spre deosebire de Lane, Chateaubriand încearcă să *consume* Orientul. El nu numai că și-l însușește, îl și reprezintă și vorbește în numele lui, nu în istorie, ci dincolo de ea, în dimensiunea eternă a unei lumi complet vindecate, unde oamenii și pământurile,

Dumnezeu și oamenii sunt una. De aceea, în Ierusalim, în centrul viziunii sale și la capătul pelerinajului său, își acordă lui însuși un fel de reconciliere totală cu Orientul, Orientul evreu, creștin, musulman, grec, persan, roman și, în final, francez. El este emoționat de situația evreilor, dar consideră că și ei servesc la iluminarea viziunii sale generale și, ca un avantaj în plus, ei dau intensitatea necesară setei sale de răzbunare creștină. Dumnezeu, spune el, a ales un nou popor și acesta nu este cel evreu.[86]

El mai face, totuși, și alte concesii realității pământești. Dacă Ierusalimul e prins în itinerarul său ca țintă extrapământeană finală, Egiptul îi oferă material pentru un excurs politic. Ideile sale despre Egipt îi completează frumos pelerinajul. Magnifica Deltă a Nilului îl emoționează, făcându-l să spună:

> Am găsit doar amintirile patriei mele glorioase demne de aceste câmpii magnifice; am văzut vestigiile monumentelor unei noi civilizații, aduse pe malurile Nilului de geniul Franței.[87]

Dar aceste idei sunt exprimate nostalgic, deoarece, în Egipt, Chateaubriand crede că poate egala absența Franței cu absența unei guvernări libere asupra unui popor fericit. În plus, după Ierusalim, Egiptul pare a fi doar un fel de dezamăgire spirituală. După comentariul politic asupra stării sale jalnice, Chateaubriand își pune întrebarea obișnuită despre „diferență" ca rezultat al dezvoltării istorice: cum a putut ajunge această gloată degenerată și stupidă de „musulmani" să locuiască în țara ai cărei stăpâni mult diferiți i-au impresionat atâta pe Herodot și pe Diodor?

Acesta este cel mai potrivit salut de rămas-bun adresat Egiptului, de unde pleacă spre Tunis, ruinele Cartaginei și, în final, spre casă. Totuși, el face un ultim gest remarcabil în Egipt: incapabil de altceva decât să privească piramidele de la distanță, se deranjează să trimită acolo un emisar, pentru a-i înscrie numele pe piatră, adăugând, pentru noi, „trebuie să-ți îndeplinești toate micile obligații ale unui călător evlavios". În mod normal, nu am

acorda decât o atenție amuzată acestei fermecătoare frânturi de banalitate turistică. Totuși, ca pregătire pentru ultima pagină din *Itinéraire*, pare mai importantă decât s-ar crede la prima vedere. Reflectând asupra proiectului său de douăzeci de ani de a studia „toate pericolele și toate necazurile" calității de exilat, Chateaubriand observă pe un ton elegiac cum fiecare dintre cărțile sale a fost, de fapt, un fel de prelungire a existenței proprii. Om fără casă și fără posibilitatea de a avea vreodată una, se trezește acum că a trecut de mult de tinerețe. Dacă cerul îi acordă odihna veșnică, spune el, promite să se dedice în tăcere ridicării unui „monument în cinstea patriei mele". Cu ce rămâne, totuși, pe pământ sunt scrierile sale, care, dacă numele îi dăinuie, au reprezentat destul, și dacă nu-i dăinuie, au reprezentat prea mult.[88]

Aceste rânduri finale ne trimit din nou la interesul manifestat de Chateaubriand pentru înscrierea numelui său pe piramide. Vom fi înțeles că egoistele lui memorii orientale ne oferă o experiență a sinelui, demonstrată în mod constant, trăită neobosit. Scrisul reprezenta un act de viață pentru Chateaubriand, pentru care nimic, nici măcar o piatră îndepărtată, nu trebuia să rămână neatinsă de el prin scris, dacă el avea să rămână viu. Dacă ordinea din narațiunea lui Lane avea să fie încălcată de autoritatea științifică și de detaliile enorme, atunci cea a lui Chateaubriand avea să fie transformată în voința clar exprimată a unui individ egoist, extrem de nestatornic. În timp ce Lane și-a sacrificat ego-ul în favoarea canonului orientalist, Chateaubriand a făcut ca tot ce a spus despre Orient să fie în totalitate dependent de ego-ul său. Totuși, nici unul dintre scriitori nu a putut concepe că posteritatea îl va continua fructuos. Lane a intrat în impersonalitatea unei discipline tehnice: opera sa a fost folosită, dar nu ca un document uman. Chateaubriand, pe de altă parte, a văzut că operele lui, ca și înscrierea simbolică a numelui său pe o piramidă, îi vor semnifica sinele; dacă nu, dacă nu a reușit să-și prelungească viața prin scris, ar fi doar excesiv, superfluu.

Chiar dacă toți călătorii în Orient de după Chateaubriand și Lane le-au luat în considerare lucrările (în unele cazuri, până la a copia din ele cuvânt cu cuvânt), moștenirea lor întruchipează soarta orientalismului și opțiunile la care a fost limitat. S-a scris fie științific, așa cum a scris Lane, fie cu o notă personală, așa cum a scris Chateaubriand. Problemele legate de prima opțiune erau convingerea sa occidentală impersonală că descrierile fenomenelor generale, colective erau posibile, precum și tendința sa de a crea realitățile nu atât pe baza Orientului, cât pe baza propriilor observații. Problema legată de scrierile cu o notă personală era că ele se retrăgeau inevitabil pe o poziție ce egala Orientul cu fantezia personală, chiar dacă fantezia era de foarte înaltă clasă, din punct de vedere estetic. În ambele cazuri, desigur, orientalismul a exercitat o puternică influență asupra modului cum Orientul a fost descris și caracterizat. Dar ceea ce a prevenit întotdeauna această influență, chiar până astăzi, a fost un anume simț al Orientului ce nu era nici imposibil de general, nici imperturbabil de personal. A căuta în orientalism un sentiment viu al realității umane sau chiar sociale a orientalului – ca locuitor contemporan al lumii moderne – înseamnă a căuta în zadar.

Influența celor două opțiuni descrise, a lui Lane și a lui Chateaubriand, cea britanică și cea franceză, e în mare măsură motivul acestei omisiuni. Dezvoltarea cunoștințelor, a cunoștințelor deosebit de specializate, este un proces foarte lent. Departe de a fi doar aditivă sau cumulativă, dezvoltarea cunoștințelor reprezintă un proces de acumulare selectivă, de înlocuire, ștergere, rearanjare, la fel ca și stăruința în ceea ce s-a numit consens științific. Legitimitatea unor cunoștințe precum cele orientaliste provenea, în secolul al XIX-lea, nu din autoritatea religioasă, cum a fost cazul înainte de Iluminism, ci din ceea ce putem numi citarea restaurativă a autorității precedente. Începând cu Sacy, atitudinea orientalistului erudit a fost aceea a unui om de știință ce-a analizat o serie de fragmente de texte, pe care le-a redactat apoi și le-a aranjat, așa cum un

restaurator de vechi schițe putea pune laolaltă o serie dintre ele pentru a obține imaginea cumulativă ce o reprezentau în mod implicit. În consecință, orientaliștii între ei își tratează lucrările în același stil al citărilor. Burton, de exemplu, va analiza *O mie și una de nopți* sau, indirect, Egiptul *prin* opera lui Lane, citându-și predecesorul, contestându-l, chiar dacă îi acorda o foarte mare autoritate. Călătoria lui Nerval în Orient s-a făcut prin intermediul lui Lamartine, iar a acestuia prin intermediul lui Chateaubriand. Pe scurt, ca formă de cunoaștere aflată în dezvoltare, orientalismul a recurs în principal la citate din predecesori erudiți din domeniu, ca sursă de inspirație. Chiar și atunci când materiale noi îi ieșeau în cale, orientalistul le aprecia împrumutând de la predecesori (așa cum fac adesea cercetătorii) perspective, ideologii și teze conducătoare. Foarte strict, deci, orientaliștii de după Sacy și Lane i-au rescris pe Sacy și pe Lane, iar pelerinii de după Chateaubriand l-au rescris pe acesta. Din asemenea rescrieri complexe, actualitățile Orientului modern erau sistematic excluse, mai ales atunci când pelerini dotați, precum Nerval și Flaubert, au preferat descrierile lui Lane în locul a ceea ce ochii și mintea lor le-au arătat nemijlocit.

În sistemul cunoștințelor despre Orient, acesta e mai puțin un loc și mai mult un *topos*, un set de referințe, o serie de caracteristici, care par a-și avea originea într-un citat sau într-un fragment de text sau într-un extras din lucrarea cuiva despre Orient sau într-un crâmpei dintr-o fantezie anterioară sau într-o combinație a acestora. Observația directă sau descrierea circumstanțială sunt ficțiunile prezentate atunci când se scrie despre Orient, totuși, invariabil, ele sunt în totalitate secundare sarcinilor sistematice de alt tip. În scrierile lui Lamartine, Nerval și Flaubert, Orientul este o reprezentare a unui material canonic, ghidată de o voință estetică și executivă, capabilă să stârnească interesul cititorului. Totuși, la toți cei trei scriitori, orientalismul, sau unele aspectele ale sale, e declarat, chiar dacă, așa cum am spus anterior, conștiinței narative i se atribuie un rol foarte important. Ce vom vedea

este că, în ciuda individualității sale excentrice, această conștiință narativă va sfârși prin a înțelege, ca Bouvard și Pécuchet, că pelerinajul e, la urma urmei, o formă de copiere.

Când și-a început călătoria în Orient, în 1833, Lamartine spunea că a făcut acest lucru ca pe ceva la care a visat dintotdeauna: „o călătorie în Orient [era] ca un mare act al vieții mele interioare." Lamartine este o concentrare de predispoziții, de simpatii și preferințe: el îi urăște pe romani și Cartagina și îi iubește pe evrei, pe egipteni și pe hinduși, al căror Dante pretinde că va deveni. Înarmat cu versurile oficiale *Adieu* dedicate Franței, în care enumeră tot ce plănuiește să facă în Orient, pornește spre Est. La început, tot ce întâlnește fie îi confirmă previziunile poetice, fie îi împlinește înclinația spre analogie. Lady Hester Stanhope este Circe a deșertului; Orientul e „patria imaginației mele"; arabii sunt un popor primitiv; poezia biblică e gravată în pământul Libanului; Orientul atestă atrăgătoarele dimensiuni uriașe ale Asiei, comparativ cu cele reduse ale Greciei. Curând după ce ajunge în Palestina, totuși, el devine creatorul incorigibil al unui Orient imaginar. Pretinde că, în lucrările lui Poussin și Lorrain, câmpiile Canaanului apar în lumina cea mai favorabilă. Călătoria sa se transformă dintr-o „traducere", așa cum a numit-o anterior, într-o rugăciune, care îi solicită memoria, sufletul și inima mai mult decât ochii, mintea sau spiritul.[89]

Această afirmație nevinovată declanșează zelul analogic și reconstructiv (și nedisciplinat) al lui Lamartine. Creștinismul este o religie a imaginației și a reculegerii și, întrucât Lamartine se consideră a fi tipul credinciosului pios, el nu-și refuză nimic. O listă a „observațiilor" sale tendențioase ar fi interminabilă: o femeie pe care o vede îi amintește de Haidée din *Don Juan*; relația dintre Isus și Palestina este precum aceea dintre Rousseau și Geneva; râul Iordan cel real e mai puțin important decât „misterele" ce le provoacă în suflet; orientalii și mai ales musulmanii sunt leneși, politica lor e capricioasă, pătimașă și fără viitor; o altă femeie îi amintește un

pasaj din *Atala*; nici Tasso, nici Chateaubriand (ale cărui călătorii anterioare par adesea a tulbura egoismul, altfel nechibzuit, al lui Lamartine) nu au înțeles corect Țara Sfântă ș.a. Paginile sale despre poezia arabă, în privința căreia se exprimă cu o încredere supremă, nu trădează nici o reținere având în vedere ignoranța sa totală în privința limbii. Tot ce contează pentru el e faptul că, prin călătoriile sale în Orient, i se dezvăluie că Orientul reprezintă „pământul cultelor, al minunilor" și că el îi este poetul desemnat în Occident. Fără urmă de autoironie, Lamartine anunță:

> Acest pământ arab este pământul minunilor; totul crește aici, iar fiecare om credul sau fanatic poate deveni, la rândul lui, profet.[90]

El a devenit profet prin simplul fapt că a locuit în Orient.

La sfârșitul narațiunii sale, Lamartine a atins scopul pelerinajului său la Sfântul Mormânt, punctul inițial și final al timpului și al spațiului. El a interiorizat realitatea suficient de mult pentru a dori să se retragă din ea, înapoi în contemplația pură, în singurătate, filosofie și poezie.[91]

Ridicându-se deasupra Orientului geografic, el se transformă într-un Chateaubriand modern, analizând Estul de parcă ar fi o provincie personală (sau cel puțin franceză), de care puterile europene sunt gata să dispună. Din călător și pelerin în timpul și spațiul real, Lamartine devine un ego transpersonal, ce se identifică, în putere și conștiință, cu întreaga Europă. Ce vede în fața lui e Orientul în proces de viitoare dezmembrare inevitabilă, preluat și consacrat de suzeranitatea europeană. Astfel, în viziunea culminantă a lui Lamartine, Orientul renaște prin dreptul Europei de a avea putere asupra sa:

> Acest fel de suzeranitate, definit astfel și consacrat ca un drept european, va consta în principal din dreptul de a ocupa un teritoriu sau altul, precum și țărmurile, pentru a găsi aici fie orașe libere, fie colonii europene, fie porturi comerciale...

Dar Lamartine nu se oprește aici. El urcă mai mult, până la punctul în care Orientul, adică toate locurile văzute și vizitate, se reduce la „națiuni fără teritoriu, patrie, drepturi, legi sau siguranță... așteptând cu nerăbdare protecția" ocupației europene.[92]

În toate viziunile asupra Orientului create de orientalism nu există nici o recapitulare, în sens literal, mai cuprinzătoare decât aceasta. Pentru Lamartine, un pelerinaj în Orient a presupus nu doar înțelegerea Orientului de către o conștiință autoritară, ci și eliminarea virtuală a acelei conștiințe, ca rezultat al accesului său la un fel de control impersonal, continental, asupra Orientului. Identitatea reală a Orientului se descompune într-o serie de fragmente consecutive, observațiile lui Lamartine, ce aveau să fie ulterior adunate și transformate într-un nou vis napoleonian, de hegemonie asupra lumii. În vreme ce identitatea umană a lui Lane dispărea în grila științifică a clasificărilor egiptene, conștiința lui Lamartine depășește în totalitate limitele sale normale. Astfel, repetă călătoria lui Chateaubriand și viziunile sale, numai pentru a trece dincolo de ele, în sfera abstracțiilor lui Shelley și Napoleon, prin care lumile și populațiile sunt mutate precum cărțile pe o masă de joc. Ce rămâne din Orient în proza lui Lamartine nu e deloc substanțial. Realitatea geopolitică a fost acoperită de planurile lui în privința sa; locurile pe care le-a vizitat, oamenii pe care i-a întâlnit, experiențele pe care le-a trăit sunt reduse la câteva ecouri în generalizările sale pompoase. Ultimele urme de particularitate au fost șterse în „rezumatul politic" cu care se încheie *Voyage en Orient.*

În contrast cu egoismul cvasinațional transcendent al lui Lamartine, trebuie să-i punem pe Nerval și Flaubert. Lucrările orientale joacă un rol substanțial în întreaga lor operă, mult mai mare decât rolul cărții imperialiste *Voyage* a lui Lamartine în opera acestuia. Totuși, amândoi, la fel ca Lamartine, au venit în Orient pregătiți prin lecturi serioase din clasici, din literatura modernă și din orientalismul academic; în ceea ce privește această pregătire, Flaubert

a fost mult mai onest decât Nerval, care, în *Les Filles du feu*, spune, lipsit de sinceritate, că tot ce știe despre Orient reprezintă amintiri pe jumătate uitate ale educației sale clasice.[93] Dovada din *Voyage en Orient* contrazice categoric acest lucru, deși arată cunoștințe mult mai puțin sistematice și disciplinate de Orientalia decât ale lui Flaubert. Mai important, totuși, e faptul că ambii scriitori (Nerval în 1842-1843 și Flaubert în 1849-1850) au avut scopuri personale și estetice mai mari pentru vizitele lor în Orient decât oricare alți călători din secolul al XIX-lea. Nu e lipsit de însemnătate faptul că amândoi au fost genii și că amândoi cunoșteau bine anumite aspecte ale culturii europene ce încurajau o viziune simpatetică, dacă nu chiar perversă, asupra Orientului. Nerval și Flaubert aparțineau acelei comunități de gândire și de simțire descrise de Mario Praz în *The Romantic Agony*, o comunitate pentru care imagistica locurilor exotice, cultivarea gusturilor sado-masochiste (numite *algolagnia* de către Praz), o fascinație în fața macabrului, a noțiunii de Femeie Fatală, a misterului și a ocultismului se combinau toate pentru a crea o lucrare literară de genul celor scrise de Gautier (fascinat el însuși de Orient), de Swinburne, de Baudelaire și de Huysmans.[94] Pentru Nerval și Flaubert, figuri feminine precum Cleopatra, Salomeea și Isis au o semnificație specială; și nu a fost deloc accidental faptul că, în cărțile lor despre Orient, ca și în vizitele lor acolo, au pus cu precădere în valoare și au înfrumusețat tipurile feminine de acest gen legendar, puternic sugestiv și asociativ.

În plus față de atitudinile lor culturale generale, Nerval și Flaubert au adus în Orient o mitologie personală, ale cărei preocupări și chiar structuri aveau nevoie de Orient. Amândoi au fost influențați de renașterea orientală, așa cum au definit-o Quinet și alții: ei doreau revigorarea produsă de străvechi și de exotic. Pentru fiecare, totuși, pelerinajul oriental era o căutare a ceva relativ personal: Flaubert căuta o „patrie", așa cum a numit-o Jean Bruneau[95], pe scena originii religiilor, a viziunilor și a Antichității clasice; Nerval căuta – sau, mai degrabă, urmărea – vestigiile

sentimentelor și viselor sale personale, precum Yorick al lui Sterne înaintea sa. Pentru ambii scriitori, Orientul era, de aceea, un loc al *déjà vu*-ului și, pentru amândoi, cu structura artistică tipică tuturor imaginațiilor estetice majore, constituia un loc unde se revenea adesea, după ce se încheia călătoria propriu-zisă. Pentru nici unul dintre ei, Orientul nu s-a epuizat, oricât de mult l-au folosit, chiar dacă există adesea o trăsătură de dezamăgire, de deziluzionare sau demistificare în scrierile lor orientale.

Importanța covârșitoare a lui Nerval și Flaubert pentru un studiu precum acesta, asupra spiritului orientalist din secolul al XIX-lea, este că au scris lucrări legate de tipul de orientalism discutat până acum și bazate pe el, dar care rămân totuși independente de el. În primul rând, e vorba de anvergura cărților lor. Nerval a scris *Voyage en Orient* ca pe o culegere de note de călătorie, schițe, povestiri și fragmente; preocuparea sa față de Orient e evidentă și în *Les Chimères*, în scrisori, în opera de ficțiune și în alte scrieri în proză. Lucrările lui Flaubert, atât dinainte, cât și de după vizita sa în Orient, sunt impregnate de Orient, care apare în *Carnets de Voyage* și în prima versiune a cărții *La Tentation de Saint Antoine* (și în cele două versiuni ulterioare), ca și în *Hérodias*, *Salammbô* și în numeroasele note de lectură, scenarii și povestiri neterminate, dar aflate încă la dispoziția noastră, care au fost foarte inteligent studiate de Bruneau.[96] Există ecouri de orientalism și în alte romane importante ale lui Flaubert. În toate, atât Nerval, cât și Flaubert și-au elaborat continuu materialul oriental și l-au inclus, în moduri variate, în structurile speciale ale proiectelor lor estetice personale. Ceea ce nu înseamnă totuși că Orientul este incidental operei lor. Mai degrabă – spre deosebire de scriitori ca Lane (de la care amândoi au împrumutat fără rețineri), Chateaubriand, Lamartine, Renan, Sacy –, Orientul lor a fost nu atât înțeles, însușit, redus sau codificat, ci mai degrabă locuit, exploatat din punct de vedere estetic și imaginativ ca un spațiu generos, plin de posibilități. Ce a contat pentru ei a fost structura operei lor, ca un fapt

independent, estetic și personal, și nu modalitățile prin care, dacă se dorea, se putea domina efectiv Orientul sau se putea transpune grafic. Ego-urile lor nu au inclus niciodată Orientul, nici nu l-au identificat în totalitate cu cunoștințele documentare și textuale despre el (pe scurt, cu orientalismul oficial).

De aceea, pe de o parte, domeniul lucrărilor lor orientale depășește limitele impuse de orientalismul ortodox. Pe de altă parte, subiectul scrierilor lor e mai mult decât oriental sau orientalist (chiar dacă trec și ei la propria orientalizare a Orientului); acest subiect se joacă în mod conștient cu limitele și cu provocările prezentate lor de Orient și de cunoștințele despre el. Nerval, de exemplu, crede că trebuie să insufle vitalitate celor văzute, căci, spune el:

> *Le ciel et la mer sont toujours là; le ciel d'Orient, la mer d'Ionie se donnent chaque matin le saint baiser d'amour; mais la terre est morte, morte sous la main de l'homme, et les dieux se sont envolés!*
>
> (Cerul și marea sunt tot acolo; cerul Orientului, marea Ioniei își dau în fiecare dimineață sfânta sărutare a iubirii; dar pământul a murit, a murit de mâna omului, iar zeii și-au luat zborul!)

Dacă Orientul va mai trăi, acum că zeii săi și-au luat zborul, trebuie să trăiască prin eforturile rodnice ale lui Nerval. În *Voyage en Orient*, conștiința narativă e o voce constant energică, ce se mișcă prin labirinturile existenței orientale, înarmată – ne spune Nerval – cu două cuvinte arabe, *tayeb*, acceptare, și *mafiș*, respingere. Aceste două cuvinte îi permit, selectiv, să se confrunte cu lumea orientală antitetică și să-i afle principiile secrete. El e predispus să recunoască faptul că Orientul este „țara enigmelor și a tainelor", care, la fel ca vălurile pe care le vede peste tot în Cairo, ascund un fond profund și bogat de sexualitate feminină. Nerval repetă experiența lui Lane de descoperire a necesității căsătoriei într-o societate islamică, dar, spre deosebire de Lane, el se atașează de o femeie. Legătura sa cu Zaynab e mai mult decât obligatorie din punct de vedere social:

> Trebuie să mă unesc cu o fată neștiutoare de pe acest pământ sfânt, prima noastră patrie a tuturor; trebuie să mă călesc din nou la izvoarele dătătoare de viață ale omenirii, din care au ieșit poezia și credințele părinților noștri... Mi-aș dori să-mi orânduiesc viața ca pe un roman și mă pun cu plăcere în situația unuia dintre acei eroi activi și hotărâți care vor cu orice chip să creeze în jurul lor dramă, un nod de complexitate, într-un cuvânt, acțiunea.[97]

Nerval se dăruiește pe sine Orientului, producând nu atât o narațiune romanescă, cât o intenție durabilă – niciodată realizată pe deplin – de a uni spiritul cu acțiunea fizică. Această antinarațiune, acest parapelerinaj e o abatere de la finalitatea discursivă în genul imaginat de cei ce au scris anterior despre Orient.

Legat fizic și simpatetic de Orient, Nerval rătăcește neoficial prin bogăția și ambianța sa culturală (și în special feminină), localizând în Egipt mai ales acel „centru" matern, „misterios și accesibil totodată" din care provine toată înțelepciunea.[98] Impresiile, visele și amintirile sale alternează cu părți de narațiune încărcată, afectată, în stil oriental; realitățile dure ale călătoriei – în Egipt, Liban, Turcia – se combină cu intenția de digresiune deliberată, de parcă Nerval ar fi repetat *Itinéraire* al lui Chateaubriand, utilizând un traseu subteran, deși mult mai puțin imperial și vizibil. Michel Butor o spune foarte frumos:

> În ochii lui Nerval, călătoria lui Chateaubriand rămâne o călătorie la suprafață, în timp ce a sa e calculată, utilizând centrele suplimentare, părțile elipsei ce cuprind centrele principale; aceasta îi permite să pună în evidență, prin paralaxă, toate dimensiunile capcanei create de centrele normale. Rătăcind pe străzile din Cairo, Beirut sau Constantinopol, sau în împrejurimile lor, Nerval se află mereu în așteptarea a ceva ce-i va permite să descopere o grotă întinzându-se sub Roma, Atena și Ierusalim [principalele orașe din *Itinéraire* al lui Chateaubriand]...
>
> Tot așa cum cele trei orașe ale lui Chateaubriand comunică – Roma, cu împărații și papii ei, adunând moștenirea, testamentul Atenei și Ierusalimului – grotele lui Nerval... intră în legătură unele cu altele.[99]

Chiar cele două mari episoade, *Povestea califului Hakim* și *Povestea despre Regina Dimineții*, care se presupunea că vor cuprinde un discurs narativ solid și durabil, par a-l scoate pe Nerval din finalitatea „de la suprafață", împingându-l tot mai mult într-o lume interioară obsedantă, de paradox și vis. Ambele povestiri tratează problema identității multiple, unul dintre motivele căreia – exprimat explicit – este incestul, și ambele ne readuc la lumea orientală esențială a lui Nerval, lumea viselor nesigure, fluide, care se multiplică dincolo de claritate, precizie, materialitate. Când călătoria ia sfârșit și Nerval ajunge la Malta pe drumul său de întoarcere către continentul european, el înțelege că se află acum în „țara frigului și a furtunilor și iată că Orientul nu mai este pentru mine decât unul din acele vise de dimineață, cărora le urmează în curând necazurile zilei"[100]. Cartea sa *Voyage* cuprinde numeroase pagini copiate din *Modern Egyptians* a lui Lane, dar chiar și încrederea lor lucidă pare a se dizolva în elementul cavernos, aflat în stare de descompunere nesfârșită, care e Orientul lui Nerval.

Carnetul său pentru *Voyage* ne oferă, cred eu, două texte perfecte pentru înțelegerea felului cum Orientul său s-a desprins de orice semăna cu o concepție orientalistă asupra Orientului, chiar dacă opera sa se bazează, într-o oarecare măsură, pe orientalism. În primul, poftele lui încearcă să acumuleze experiență și amintiri, fără discernământ: „Simt nevoia să asimilez toată natura (femei străine). Amintiri de a fi trăit acolo." Cel de-al doilea dezvoltă ceva din primul: „Visele și nebunia... Dorința de *Orient.* Europa se ridică. Visul se realizează... Ea. Am fugit de ea, am pierdut-o... Vas din Orient."[101] Orientul simbolizează căutarea din vis a lui Nerval și femeia efemeră ce se află în centrul ei, atât ca dorință, cât și ca pierdere. „Vaisseau d'Orient" – vas din Orient – se referă în mod enigmatic fie la femeie ca vas ce poartă Orientul, fie, posibil, la propriul vas al lui Nerval pentru Orient, la călătoria sa în proză. În oricare caz, Orientul e identificat cu *absența* comemorativă.

Cum altfel putem explica utilizarea neglijentă în *Voyage*, operă a unui spirit atât de original și de individual, a unor lungi pasaje din Lane, încorporate fără șovăire de Nerval ca *propriile* descrieri ale Orientului? Este ca și cum, eșuând atât în căutarea unei realități orientale stabile, cât și în intenția de a da o ordine sistematică re-prezentării de către el a Orientului, Nerval ar fi împrumutat autoritatea unui text orientalist canonizat. După călătorie, pământul a rămas mort și, în afara întruchipărilor sale din *Voyage*, strălucit realizate, dar fragmentate, eul lui nu a fost mai puțin năuc și epuizat decât înainte. De aceea, retrospectiv, Orientul părea să aparțină unui tărâm negativ, în care narațiunile ratate, cronicile lipsite de ordine, simplele transcrieri de texte savante au constituit singurul său vas posibil. Cel puțin Nerval nu a încercat să-și salveze proiectul dăruindu-se din toată inima planurilor Franței legate de Orient, deși el a recurs la orientalism pentru a realiza câte ceva din ce și-a pus în gând.

În contrast cu viziunea negativă a lui Nerval asupra unui Orient golit, cea a lui Flaubert este eminamente materială. Notele sale de călătorie și scrisorile dezvăluie un om ce prezintă scrupulos evenimente, persoane și decoruri, încântătoare în bizareria lor, neîncercând niciodată să reducă absurdităţile din fața lui. În ceea ce scrie (sau poate tocmai pentru că scrie), el acordă importanță șocantului, transpus în expresii conștient lucrate: de exemplu, „inscripțiile și excrementele de păsări sunt singurele două lucruri din Egipt care indică viața"[102]. Gusturile sale alunecă spre pervers, a cărui formă e adesea o combinație de animalitate extremă, chiar de indecență grotescă, cu rafinament extrem și uneori intelectual. Totuși, acest gen special de perversitate nu a fost doar ceva observat, ci a fost și studiat și a ajuns să reprezinte un element esențial în opera de ficțiune a lui Flaubert. Opozițiile familiare sau ambivalențele, cum le-a numit Harry Levin, din scrierile lui Flaubert – trup/spirit, Salomeea/Sfântul Ioan, Salammbô/Sfântul Anton[103] – sunt puternic validate de ceea ce a văzut în Orient, de

ceea ce, dată fiind învățătura sa eclectică, a putut el vedea acolo din asocierea între cunoaștere și grosolănia fizică. În Egiptul de Sus, a fost atras de arta egipteană antică, cu prețiozitatea și lubricitatea sa deliberată: „existau picturi atât de scabroase chiar și așa de devreme în Antichitate?" La câte întrebări a răspuns cu adevărat Orientul comparativ cu problemele pe care le-a ridicat reiese din fragmentul următor:

> Mă întrebi tu [mama lui Flaubert] dacă Orientul e la înălțimea a ceea ce-mi închipuiam. La înălțime, da, și pe deasupra depășește în întindere presupunerile mele. Am găsit conturat limpede ceea ce mi-era cețos. Faptul a înlocuit presimțirea, așa că de multe ori e ca și cum aș regăsi deodată vechi vise uitate.[104]

Opera lui Flaubert e atât de complexă și de vastă, încât face ca orice text simplu despre scrierile sale orientale să pară schematic și în mod iremediabil incomplet. Totuși, în contextul creat de alți autori care s-au ocupat de Orient, poate fi corect descris un număr din principalele caracteristici ale orientalismului lui Flaubert. Ținând seama de diferența dintre scrierile personale (scrisori, note de călătorie, însemnări de jurnal) și scrierile estetice (romane și povestiri), putem observa că perspectiva orientală a lui Flaubert e înrădăcinată într-o căutare spre est și spre sud a unei „alternative fantastice", ceea ce „însemna culori superbe, în contrast cu tonalitățile gri ale peisajului provincial francez. Însemna un spectacol palpitant în locul rutinei monotone, misterul etern în locul familiarului"[105]. Când a vizitat în realitate Orientul, totuși, a fost impresionat de decrepitudinea și bătrânețea sa. Ca oricare alt orientalism, deci, al lui Flaubert este revitalizant: *el* trebuie să aducă Orientul la viață, el trebuie să și-l ofere lui însuși și cititorilor săi, ceea ce se va face prin experiența sa legată de Orient, experiență din cărți și de la fața locului, ca și prin limbajul său destinat acestui scop. În consecință, romanele sale despre Orient au fost reconstrucții istorice și savant elaborate. Cartagina din *Salammbô* și

produsele imaginației febrile a Sfântului Anton au fost rezultatele autentice ale lecturilor bogate ale lui Flaubert din sursele (mai ales occidentale) religiei, războiului, ritualului și societăților orientale.

Ceea ce reține opera estetică formală, dincolo de însemnele lecturilor bogate și ale redactărilor lui Flaubert, sunt amintirile călătoriei în Orient. *Dictionnaire des idées reçues* spune că un orientalist e „cineva care a călătorit mult"[106], doar că Flaubert, spre deosebire de majoritatea altor călători, și-a folosit călătoria în mod ingenios. Cele mai multe din experiențele sale au primit o formă teatrală. El e interesat nu doar de conținutul a ceea ce vede, ci – ca Renan – de *felul cum* vede, de modul în care Orientul pare a i se prezenta, uneori oribil, dar întotdeauna atrăgător. Flaubert e cel mai bun public al său:

> ...Spitalul Kasr el-'Aini. Bine întreținut. Opera lui Clot Bei – i se vede încă mâna aici. Cazuri frumoase de sifilis; în rezerva mamelucilor lui Abbas, îl au mulți. La un semn al doctorului, s-au ridicat cu toții în picioare pe paturi, și-au desfăcut curelele de la pantaloni (era ca un exercițiu militar) și și-au deschis anusurile cu degetele ca să-și arate șancrele. Infundibule enorme; unul avea păr crescut în anus. Penisul complet lipsit de piele al unui bătrân; m-am dat înapoi în fața duhorii. Un rahitic: mâini îndoite spre spate, unghii lungi precum ghearele; i se putea vedea structura oaselor torsului la fel de clar ca un schelet; și restul corpului îi era fantastic de slab, iar capul îi era plin de lepră albicioasă.
>
> Sala de disecții... Pe masă un cadavru de arab, larg deschis; un păr negru frumos...[107]

Detaliul lugubru al acestei scene e legat de multe scene din romanele lui Flaubert, în care boala ne este prezentată ca într-un teatru clinic. Fascinația sa în fața disecției și a frumuseții amintește, de exemplu, de scena finală din *Salammbô*, ce culminează cu moartea rituală a lui Mâtho. În asemenea scene, sentimentele de repulsie sau de simpatie sunt reprimate în totalitate; ce contează e redarea corectă a detaliului exact.

Cele mai celebre momente din călătoria lui Flaubert în Orient sunt legate de Kuchuk Hanem, o renumită dansatoare și curtezană egipteană, pe care a întâlnit-o în Wadi Halfa. El citise în Lane despre *almehs* și *khawals*, dansatoare și, respectiv, dansatori, dar imaginația lui, mai degrabă decât a lui Lane, a putut înțelege și s-a putut bucura direct de paradoxul aproape metafizic al profesiei de *almeh* și al sensului numelui ei. (În *Victory*, Joseph Conrad avea să repete observația lui Flaubert, făcându-și eroina muziciană – Alma – irezistibil de atrăgătoare și de periculoasă pentru Axel Heyst.) *Alemah* înseamnă, în arabă, o femeie învățată. Era numele dat femeilor care recitau în mod desăvârșit poezie în societatea egipteană conservatoare din secolul al XVIII-lea. La jumătatea secolului al XIX- lea, titlul era deja folosit ca un fel de nume de breaslă pentru dansatoare care erau și prostituate, așa cum era Kuchuk Hanem, al cărei dans numit „Albina" l-a văzut Flaubert înainte de a se culca cu ea. Ea era, desigur, prototipul mai multor personaje feminine din romanele lui Flaubert, în senzualitatea ei educată, în delicatețea și (după părerea lui Flaubert) în vulgaritatea ei stupidă. Ce i-a plăcut în mod special la ea a fost faptul că nu părea să ceară nimic de la el, în timp ce „mirosul grețos" al ploșnițelor din patul ei se amesteca în mod fermecător cu „mireasma pielii sale, ce amintea lemnul de santal". După călătorie, i-a scris Louisei Colet, asigurând-o că „femeia orientală nu e altceva decât o mașină: ea nu face distincție între un bărbat și altul". Sexualitatea tăcută și ireductibilă a lui Kuchuk i-a permis spiritului lui Flaubert să rătăcească în reflecții a căror putere obsedantă asupra lui ne amintește oarecum de Deslauriers și Frédéric Moreau de la sfârșitul romanului *Educația sentimentală*:

> În ceea ce mă privește, abia dacă am închis ochii. Privind frumoasa creatură adormită (ea sforăia, cu capul pe brațul meu: mi-am strecurat degetul arătător sub lănțișorul ei), noaptea mea a fost o lungă reverie infinit de intensă – de aceea am și rămas. M-am gândit la nopțile mele petrecute în bordelurile din Paris – mi-a revenit în minte o

> întreagă serie de amintiri vechi – și m-am gândit la ea, la dansul său, la vocea cu care cânta cântece lipsite de sens pentru mine și chiar de cuvinte ce se puteau distinge.[108]

Femeia orientală reprezintă o ocazie și o oportunitate pentru reveriile lui Flaubert; el e fermecat de independența ei, de nepăsarea ei emoțională, ca și de ceea ce, stând lângă el, îi îngăduie să gândească. Mai puțin o femeie și mai mult o desfășurare de feminitate impresionantă, dar inexpresivă din punct de vedere verbal, Kuchuk e prototipul lui Salammbô și al Salomeei lui Flaubert, ca și al tuturor variantelor de ispită feminină carnală, cărora le este supus Sfântul Anton. Precum Regina din Saba (care și ea a dansat „Albina"), ar putea spune – dacă ar putea vorbi – „Eu nu sunt o femeie, sunt o lume"[109]. Privită din alt unghi, Kuchuk e un simbol tulburător de fecunditate, cu deosebire orientală în sexualitatea ei luxuriantă și aparent nelimitată. Casa ei, pe cursul superior al Nilului, ocupa o poziție structural similară locului unde e ascuns vălul lui Tanit – zeița descrisă ca *Omniféconde* – în *Salammbô*.[110] Totuși, la fel ca Tanit, Salomeea și Salammbô însăși, Kuchuk a fost menită să rămână stearpă, corupătoare, fără urmași. În ce măsură ea și lumea orientală în care trăia a ajuns să intensifice sentimentul sterilității la Flaubert se poate vedea în pasajul următor:

> Avem o orchestră mare, o paletă bogată, o varietate de resurse. Cunoaștem, probabil, mult mai multe trucuri și șmecherii decât știam vreodată. Nu, ceea ce ne lipsește este principiul intrinsec, sufletul lucrurilor, ideea însăși a subiectului. Luăm notițe, facem călătorii: deșertăciune! deșertăciune! Devenim savanți, arheologi, istorici, doctori, cârpaci, oameni de gust. Ce rost au toate astea? Unde e miezul, verva, seva? De unde să încep? Unde să mergi? Suntem buni la supt, jucăm o mulțime de jocuri ale limbii, ne pipăim ore-n șir: dar lucrul real! Ejacularea, conceperea copilului![111]

Întreținută în toate experiențele orientale ale lui Flaubert, incitante sau dezamăgitoare, există o asociere aproape uniformă între

Orient și sex. Făcând această asociere, Flaubert nu a fost nici primul, nici cel mai exagerat exemplu al unui motiv remarcabil de persistent în atitudinile occidentale față de Orient. Și, într-adevăr, motivul însuși este deosebit de invariabil, deși geniul lui Flaubert ar fi putut face mai mult decât al oricui altcuiva pentru a-i conferi demnitate artistică. De ce pare încă Orientul să sugereze nu doar fecunditate, ci și promisiune (și amenințare) sexuală, senzualitate neobosită, dorință nelimitată, profunde energii generative, e o temă pe care se pot face speculații: nu este domeniul analizei mele de aici, din păcate, în ciuda apariției sale frecvente. Totuși, trebuie recunoscută importanța sa ca fiind ceva care smulge răspunsuri complexe, uneori ca o descoperire de sine înfricoșătoare, la orientaliști, iar Flaubert a constituit un caz interesant de acest gen.

Orientul l-a obligat să revină la propriile-i resurse umane și tehnice. Nu a reacționat, cum nu a reacționat nici Kuchuk, la prezența lui. Stând în fața vieții în desfășurare a Orientului, Flaubert, ca și Lane înaintea sa, și-a simțit neputința indiferentă, poate și reținerea autoindusă, de a intra și a deveni parte din ceea ce vedea. Aceasta a fost, desigur, problema veșnică a lui Flaubert; a existat înainte de vizita sa în Est și a persistat și după aceea. Flaubert a recunoscut dificultatea al cărei antidot era, în opera sa (mai ales într-o lucrare orientală precum *La Tentation de Saint Antoine),* sublinierea *formei* de prezentare enciclopedică a materialului în detrimentul angajării umane în viață. Într-adevăr, Sfântul Anton nu e altceva decât un om pentru care realitatea reprezintă o serie de cărți, spectacole și parade ce se desfășoară tentant și la distanță în fața ochilor săi. Întreaga învățătură imensă a lui Flaubert e structurată – așa cum foarte bine a remarcat Michel Foucault – ca o bibliotecă teatrală, fantastică, defilând sub privirea anahoretului[112]; parada păstrează în forma sa amintirile lui Flaubert de la Kasr el'Aini (exercițiile militare ale sifiliticilor) și dansul lui Kuchuk. Mai la subiect e totuși faptul că Sfântul Anton e un celibatar pentru care tentațiile sunt în primul rând sexuale. După ce s-a împăcat cu fiecare gen de

farmec periculos, în final i se oferă ocazia să arunce o privire la procesele biologice ale vieții; e extaziat atunci când poate vedea viața născându-se, o scenă pentru care Flaubert însuși s-a simțit incompetent în timpul șederii sale în Orient. Totuși, pentru că Anton e extaziat, trebuie ca noi să privim scena cu ironie. Ce i se oferă la sfârșit, dorința de *a deveni* materie, de a deveni viață, este, în cel mai bun caz, o dorință – iar dacă se poate sau nu realiza, nu putem ști.

În ciuda forței inteligenței sale și a puterii sale enorme de acumulare intelectuală, Flaubert a simțit în Orient, în primul rând, că „cu cât te concentrezi mai mult asupra lui [în detaliu], cu atât mai puțin înțelegi întregul" și, în al doilea rând, că „piesele se așază de la sine"[113]. În cel mai bun caz, aceasta produce o formă *spectaculoasă*, dar rămâne închisă participării totale a occidentalului la ea. La un nivel, a fost o situație personală problematică pentru Flaubert, iar el a imaginat mijloacele, dintre care pe unele le-am discutat, de a o rezolva. La un nivel mai general, a constituit o dificultate *epistemologică*, pentru care, desigur, exista disciplina orientalismului. La un moment dat în timpul călătoriei sale în Orient, el a luat în calcul la ce poate duce provocarea epistemologică. Fără ceea ce el numea spirit și stil, mintea se putea „pierde în arheologie": se referea la un fel de studiu înregimentat al antichităților, prin care exoticul și bizarul s-ar închide în lexicoane, coduri și, în final, în clișee de tipul celor ridiculizate de el în *Dicționar de idei primite de-a gata.* Sub influența unei asemenea atitudini, lumea va fi „organizată ca un colegiu. Profesorii vor fi legea. Toată lumea va purta uniformă"[114]. Căci, comparativ cu o astfel de disciplină impusă, el a simțit, fără îndoială, că modurile în care el a tratat materialul exotic, mai ales materialul oriental, a cărui experiență a trăit-o și despre care a citit ani de zile, erau de preferat. Aici era loc, cel puțin, pentru un sentiment al urgenței, al imaginației și al flerului, în timp ce din tomurile arheologice se îndepărtase totul, mai puțin „învățătura". Și, mai mult decât

majoritatea romancierilor, Flaubert era familiarizat cu învățătura organizată, cu produsele și rezultatele ei: acestea sunt foarte evidente în necazurile lui Bouvard și Pécuchet, dar ar fi fost la fel de evidente, la modul comic, în domenii precum orientalismul, ale căror atitudini textuale țineau de lumea ideilor primite de-a gata. De aceea, fie se putea construi lumea cu vervă și stil, fie se putea copia neobosit, conform unor reguli academice impersonale de procedură. În ambele cazuri, se recunoștea sincer că Orientul era o lume din altă parte, aflată în afara legăturilor, sentimentelor și valorilor obișnuite din lumea *noastră* occidentală.

În toate romanele sale, Flaubert asociază Orientul cu escapismul fanteziei sexuale. Emma Bovary și Frédéric Moreau tânjesc după ceea ce nu au în viețile lor burgheze monotone (sau pustii), și ceea ce înțeleg ei că-și doresc apare cu ușurință în visele lor sub forma unor clișee orientale: haremuri, prințese, prinți, sclavi, văluri, dansatori și dansatoare, șerbeturi, uleiuri ș.a. Repertoriul e familiar, nu atât pentru că ne amintește de călătoriile lui Flaubert în Orient și de obsesia lui pentru Orient, cât pentru că, încă o dată, asocierea se face clar între Orient și libertatea sexului desfrânat. Mai putem recunoaște că, pentru Europa secolului al XIX-lea, cu *îmburghezirea* sa tot mai accentuată, sexul a fost instituționalizat într-o măsură considerabilă. Pe de o parte, nu exista ceva precum sexul „liber" și, pe de altă parte, sexul impunea, în societate, o încrengătură de obligații legale, morale, chiar politice și economice de un fel detaliat și cu siguranță împovărător. Tot așa cum diferitele colonii – pe lângă faptul că ofereau avantaje economice Europei metropolitane – erau și locuri unde se putea trimite progenitura rebelă, populația inutilă de delicvenți, săraci și alți nedoriți, Orientul era un loc unde se puteau căuta experiențe sexuale de neobținut în Europa. Aproape nici un scriitor care a scris despre Orient sau a călătorit într-acolo după 1800 nu s-a dispensat de această căutare: Flaubert, Nerval, „Dirty Dick" Burton și Lane sunt cei mai remarcabili. În secolul XX, ne gândim la Gide, Conrad,

Maugham și mulți alții. Ceea ce căutau ei adesea – pe bună dreptate, cred eu – era un gen diferit de sexualitate, poate mai libertină și mai puțin vinovată; dar chiar și această căutare, dacă era repetată de suficient de mulți oameni, putea deveni (și a și devenit) la fel de organizată și de uniformă ca învățătura însăși. În timp, „sexul oriental" a fost o marfă la fel de normală ca oricare alta existentă în cultura de masă, cu rezultatul că cititorii și scriitorii îl puteau avea, dacă doreau, fără a se duce neapărat în Orient.

A fost cu siguranță adevărat că, pe la jumătatea secolului al XIX-lea, Franța, nu mai puțin decât Anglia și restul Europei, avea o industrie științifică înfloritoare în genul celei de care se temea Flaubert. Se produceau un mare număr de texte și, mai important, agențiile și instituțiile care le răspândeau și le propagau se găseau peste tot. Așa cum au observat istoricii științei și ai cunoașterii, organizarea unor domenii științifice și erudite, care a avut loc în secolul al XIX-lea, a fost riguroasă și atotcuprinzătoare; exista un schimb regulat de informații, ca și un acord în privința a ceea ce erau problemele și un consens asupra paradigmelor potrivite pentru cercetare și a rezultatelor sale.[115] Aparatul care deservea studiile orientale făcea parte din domeniu și acest aspect avea cu siguranță Flaubert în minte atunci când spunea că „toată lumea va purta uniformă". Un orientalist nu mai era un amator entuziast și talentat sau, dacă era, avea dificultăți în a fi luat în serios ca savant. Calitatea de orientalist însemna studii universitare în domeniul oriental (prin 1850, fiecare universitate europeană importantă avea o programă completă în una sau alta dintre disciplinele orientaliste), însemna subvenție pentru o călătorie (poate din partea uneia dintre societățile asiatice sau a unui fond pentru explorări geografice sau a guvernului), însemna publicare sub formă acreditată (poate sub marca unei societăți științifice sau a unui fond pentru traduceri orientale). Și, atât în cadrul breslei savanților orientaliști, cât și pentru publicul larg, o asemenea acreditare uniformă

acordată lucrărilor cercetării orientaliste, și nu mărturia personală, nici impresia subiectivă, însemna Știință.

La organizarea opresivă a subiectelor orientale se adăuga atenția tot mai mare acordată de Puteri (așa cum se numeau imperiile europene) Orientului și mai ales Levantului. De la Tratatul de la Chanak din 1806 între Imperiul Otoman și Marea Britanie, chestiunea estică plana și mai insistent la orizonturile mediteraneene ale Europei. Interesele Angliei erau mai substanțiale în Est decât cele ale Franței, dar nu trebuie să uităm manevrele Rusiei în Orient (Samarcand și Buhara au fost preluate în 1868; calea ferată transcaspică a fost extinsă sistematic), ale Germaniei și ale Austro-Ungariei. Intervențiile Franței în Africa de Nord nu au reprezentat, totuși, singurele componente ale politicii sale islamice. În 1860, cu ocazia ciocnirilor între maroniții* și druzii din Liban (deja prevăzute de Lamartine și Nerval), Franța i-a sprijinit pe creștini, Anglia pe druzi. Căci problema care se afla în centrul politicii europene din Est era cea a minorităților, ale căror „interese" Puterile, fiecare în felul său, pretindeau că le apără și le reprezintă. Evreii, ortodocșii greci și ruși, druzii, circasienii, armenii, kurzii, diferitele mici secte creștine, toate aceste grupuri făceau obiectul unor studii, planuri, proiecte ale Puterilor europene care își improvizau și își construiau politica orientală.

Amintesc asemenea chestiuni doar pentru a menține viu sentimentul existenței unor niveluri suprapuse de interese, învățătură oficială, presiune instituțională, ce acopereau Orientul ca subiect și ca teritoriu în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Chiar și cea mai banală carte de călătorie – și au fost sute de asemenea cărți scrise după mijlocul secolului[116] – a contribuit la creșterea conștientizării publice a Orientului; o linie clară de demarcație despărțea plăcerile, isprăvile de tot felul și monstruozitățile văzute de pelerinii individuali în Est (printre care unii călători americani,

* Maroniți – grup de creștini uniți din Liban (n. trad.).

precum Mark Twain și Herman Melville[117]) de relatările oficiale ale călătorilor savanți, ale misionarilor, ale funcționarilor guvernamentali și ale altor martori experți. Această linie de demarcație exista clar în mintea lui Flaubert, așa cum trebuie să fi existat în orice conștiință individuală ce nu avea o perspectivă naivă asupra Orientului ca teren de exploatare literară.

Scriitorii englezi în ansamblu aveau un sentiment mai pronunțat și mai puternic decât francezii în privința a ceea ce pelerinajele orientale puteau provoca. India reprezenta o constantă valoros de reală în acest sens și, de aceea, întregul teritoriu dintre Mediterana și India a dobândit o importanță proporțional mai mare. Scriitorii romantici ca Byron și Scott au avut, în consecință, o viziune politică asupra Orientului Apropiat și o conștiință foarte combativă a modului cum trebuiau dirijate relațiile dintre Orient și Europa. Simțul istoric al lui Scott din *The Talisman* și *Count Robert of Paris* i-a permis să plaseze acțiunea acestor romane în Palestina cruciată și, respectiv, în Bizanțul secolului al XI-lea, fără a reduce însă din aprecierea sa politică prudentă la adresa modului în care puterile europene acționau în regiuni străine. Eșecul lui *Tancred* al lui Disraeli poate fi cu ușurință atribuit cunoștințelor poate prea vaste ale autorului legate de politica orientală și de rețeaua de interese ale puterii engleze; dorința nevinovată a lui Tancred de a merge la Ierusalim îl face pe Disraeli să rătăcească în descrieri ridicol de complexe ale felului cum un șef de trib libanez încearcă să se folosească de druzi, de musulmani, de evrei și de europeni în avantajul său politic. La sfârșitul romanului, căutarea Estului de către Tancred încetează mai mult sau mai puțin, pentru că nu există nimic în viziunea materială a lui Disraeli asupra realităților orientale care să încurajeze impulsurile oarecum capricioase ale pelerinului. Nici chiar George Eliot, care nu a vizitat niciodată personal Orientul, nu a putut susține echivalentul evreiesc al unui pelerinaj oriental în *Daniel Deronda* (1876) fără a rătăci în complexitățile realităților britanice care au afectat în mod decisiv proiectul privind Estul.

Astfel, ori de câte ori motivul oriental nu a fost, pentru scriitorul englez, în principal o chestiune stilistică (precum în *Rubáiyát* de FitzGerald sau în *Adventures of Hajji Baba of Ispahan* de Morier), acest motiv l-a forțat pe scriitor să se confrunte cu o serie de situații ce opuneau rezistență fanteziei sale individuale. Nu există echivalente engleze ale lucrărilor orientale ale lui Chateaubriand, Lamartine, Nerval și Flaubert, tot la fel cum omologii orientaliști anteriori ai lui Lane – Sacy și Renan – au fost considerabil mai conștienți decât el de cât de mult creau subiectul despre care scriau. Forma unor lucrări ca *Eothen* de Kinglake (1844) și *Personal Narrative of a Pilgrimage to Al-Madinah and Meccah* de Burton (1855-1856) este în mod rigid cronologică și conștiincios de lineară, de parcă ceea ce descriau autorii era o excursie de făcut cumpărături într-un bazar oriental mai degrabă decât o aventură. Opera lui Kinglake, nemeritat de celebră și de populară, este un catalog jalnic de etnocentrisme pompoase și de relatări obositor de plate despre Est, făcute de un englez. În carte, pretinsul său scop este de a dovedi că o călătorie în Orient e importantă pentru „modelarea propriului caracter, adică a propriei identități", dar, de fapt, aceasta se dovedește a fi puțin mai mult decât consolidarea „propriului" antisemitism, a „propriei" xenofobii și a „propriilor" prejudecăți de rasă, generală și universală. Ni se spune, de exemplu, că *O mie și una de nopți* e o operă prea vie și prea inventivă pentru a fi fost creată de „un simplu oriental, care, în privința creației, este ceva mort și uscat, o mumie mentală". Deși Kinglake mărturisește vesel că nu cunoaște nici o limbă orientală, această ignoranță nu-l oprește să facă generalizări rapide despre Orient, cultura, mentalitatea și societatea sa. Multe atitudini pe care le repetă sunt canonice, desigur, dar este interesant cât de puțin i-a afectat opiniile experiența de a fi vizitat efectiv Orientul. Ca mulți alți călători, el e mai interesat să se refacă pe sine și Orientul (mort și uscat, o mumie mentală) decât să vadă ce e de văzut. Fiecare ființă pe care o întâlnește pur și simplu îi confirmă ideea că esticii pot fi cel mai bine tratați prin

intimidare, și ce alt instrument mai bun de intimidare există decât un ego occidental suveran? În drum spre Suez, traversând deșertul, singur, el se bucură de independența și puterea sa: „Am fost aici, în acest deșert african, și *eu însumi, nu altcineva, am răspuns de viața mea.*" Orientul îi servește lui Kinglake în scopul relativ inutil de a-l lăsa să pună stăpânire pe sine însuși.

La fel ca Lamartine înaintea sa, Kinglake și-a identificat în mod confortabil conștiința superioară cu cea a națiunii sale, diferența fiind că, în cazul englezului, guvernul său a fost mai aproape de a se stabili în restul Orientului decât Franța, pentru moment. Flaubert a văzut acest lucru cu o exactitate perfectă:

> Mi se pare aproape imposibil ca, în scurt timp, Anglia să nu cucerească Egiptul. Ea are deja o mulțime de trupe în Aden, traversarea Suezului va facilita sosirea soldaților britanici în Cairo într-o bună dimineață – vestea va ajunge în Franța peste două săptămâni și toată lumea va fi foarte surprinsă! Rețineți prezicerea mea: la primul semn de tulburare în Europa, Anglia va prelua Egiptul, Rusia va prelua Constantinopolul, iar noi, ca măsură represivă, vom fi masacrați în munții Siriei.[119]

În ciuda individualității lor mult lăudate, vederile lui Kinglake exprimă o voință publică și națională asupra Orientului; ego-ul său este instrumentul acestei exprimări a voinței, și în nici un caz stăpânul ei. Nu există nici o dovadă în scrierile sale că s-ar fi străduit să creeze o nouă opinie în privința Orientului; nici cunoștințele, nici personalitatea lui nu erau potrivite pentru aceasta și aici rezidă marea diferență dintre el și Richard Burton. În calitate de călător, Burton a fost un adevărat aventurier; ca savant, putea ține piept oricărui orientalist academic din Europa; ca personalitate, a fost extrem de conștient de necesitatea luptei între sine însuși și profesorii în uniformă care conduceau Europa și cunoștințele europene într-un anonimat perfect și cu fermitate științifică. Tot ce a scris Burton dovedește această combativitate, rareori cu un dispreț mai

candid față de oponenții săi decât în prefața la traducerea celor *O mie și una de nopți*. Pare că a simțit un fel special de plăcere infantilă în a demonstra că el știe mai mult decât orice profesionist erudit, că el cunoaște mult mai multe detalii decât ei, că el poate utiliza materialul cu mai multă înțelepciune, tact și inovație.

Precum am afirmat anterior, opera lui Burton, bazată pe experiența sa personală, ocupă o poziție intermediară între genurile orientaliste reprezentate, pe de o parte, de Lane și, pe de alta, de scriitorii francezi despre care am discutat. Narațiunile sale orientale sunt structurate ca pelerinaje și, în cazul lucrării *The Land of Midian Revisited*, ca pelerinaje pentru a doua oară la locuri cu semnificație uneori religioasă, uneori politică și economică. El e prezent ca personaj principal în aceste scrieri, aflat în centrul aventurii fantastice și chiar al fanteziei (ca scriitorii francezi) și, în aceeași măsură, comentând societatea și obiceiurile orientale, cu autoritate, și manifestându-se ca occidental detașat (precum Lane). A fost considerat pe drept primul dintr-o serie de călători victorieni în Est, aprig individualiști (ceilalți fiind Blunt și Doughty) de către Thomas Assad, care își bazează lucrarea pe diferența de ton și inteligență între opera autorilor de care se ocupă el și scrieri precum *Discoveries in the Ruins of Nineveh and Babylon* (1851) de Austen Layard, celebra *The Crescent and the Cross* (1844) de Eliot Warburton, *Visit to the Monasteries of the Levant* (1849) de Robert Curzon și (o carte pe care nu o menționează) *Notes of a Journey from Cornhill to Grand Cairo* (1845) de Thackeray, moderat de amuzantă.[120] Totuși, moștenirea lui Burton e mai complexă decât individualismul, tocmai pentru că în scrierile sale găsim exemplificată lupta dintre individualism și un puternic sentiment de identificare națională cu Europa (în mod specific, Anglia) ca putere imperială în Est. Assad subliniază cu precizie că Burton a fost un imperialist, în ciuda apropierii sale simpatetice de arabi; dar ce e mai relevant este că Burton s-a considerat atât un rebel împotriva autorității (de unde identificarea sa cu Estul ca loc al unei eliberări de autoritatea

morală victoriană), cât și un reprezentant potențial al autorității în Est. Ceea ce prezintă interes este tocmai *maniera* acestei coexistențe între două roluri antagoniste ale sale.

În final, problema se reduce la chestiunea cunoștințelor despre Orient, motiv pentru care o analiză a orientalismului lui Burton trebuie să încheie prezentarea structurilor și a restructurărilor orientaliste în cea mai mare parte a secolului al XIX-lea. Ca aventurier călător, Burton a considerat că duce aceeași viață ca poporul în a cărui țară trăia. Cu mult mai mult succes decât T.E. Lawrence, el a fost capabil să devină oriental; nu numai că vorbea perfect limba, ci a putut și să înțeleagă esența islamului și, deghizat în învățat musulman indian, a mers în pelerinaj la Mecca.

Totuși, caracteristica cea mai extraordinară a lui Burton este, cred eu, faptul că era anormal de conștient de gradul în care viața omului în societate era guvernată de reguli și coduri. Vastele sale informații despre Orient, ce se pot găsi în fiecare pagină scrisă de el, relevă faptul că știa că Orientul în general și islamul în particular erau sisteme de informații, comportament și credință, că a fi oriental sau musulman însemna a cunoaște anumite lucruri într-un anumit fel și că acestea constituiau, desigur, subiectul istoriei, al geografiei și al dezvoltării societății în împrejurări specifice. Astfel, relatările călătoriilor sale în Est ne dezvăluie o conștiință a acestor lucruri, capabilă să conducă o narațiune pe tema lor: nimeni care nu cunoștea araba și islamul la fel de bine ca Burton nu putea ajunge atât de departe ca el, până la a deveni cu adevărat pelerin la Mecca și la Medina. Deci, ceea ce citim în proza lui este istoria unei conștiințe care și-a croit calea cu succes într-o cultură străină, asimilându-i sistemele de informații și de comportament. Libertatea lui Burton a constat în faptul că s-a îndepărtat de originile sale europene suficient de mult pentru a trăi ca un oriental. Fiecare scenă din *Pilgrimage* ni-l dezvăluie învingând obstacolele cu care s-a confruntat ca străin într-un loc neobișnuit. A putut face lucrul acesta întrucât cunoștea suficient de bine societatea în cauză.

La nici un alt autor care a scris despre Orient nu simțim la fel de bine ca la Burton că generalizările despre orientali – de exemplu paginile despre noțiunea de *Kayf* la arabi sau despre felul cum învățământul corespunde spiritului oriental (pagini destinate foarte clar să combată afirmațiile naive ale lui Macaulay)[121] – sunt rezultatul cunoștințelor despre Orient dobândite de cineva care a trăit acolo, care l-a văzut direct, care a încercat să privească viața orientală din punctul de vedere al unei persoane implicate în ea. Totuși, ceea ce mai e vizibil în proza lui Burton este un sentiment al dominației asupra tuturor complexităților vieții orientale. Fiecare din notele de subsol ale lui Burton, fie în *Pilgrimage*, fie în traducerea celor *O mie și una de nopți* (sau în *Terminal Essay* la acestea[122]) a fost destinată a constitui o mărturie a victoriei sale asupra sistemului uneori scandalos de cunoștințe orientale, un sistem pe care el a ajuns să-l stăpânească prin propriile forțe. Fiindcă nici în proza lui Burton Orientul nu ne este *oferit* direct; totul despre el ne este prezentat prin intervențiile avizate (și adesea indecente) ale lui Burton, care ne amintesc în mod repetat cum a preluat el controlul asupra vieții orientale în folosul narațiunii sale. Și tocmai acest lucru – care în *Pilgrimage* este o realitate – înalță conștiința lui Burton la o poziție de supremație asupra Orientului.

În acea poziție, individualitatea sa întâlnește vrând-nevrând și fuzionează într-adevăr cu vocea imperiului, care constituie ea însăși un sistem de reguli, de coduri și de obiceiuri epistemologice concrete. Astfel, atunci când Burton ne spune, în *Pilgrimage*, că „Egiptul e o comoară ce trebuie cucerită", că el „este premiul cel mai tentant oferit de Est ambiției europene, chiar fără excepția Cornului de Aur"[123], trebuie să recunoaștem felul cum vocea caracteristică a maestrului cu vaste cunoștințe despre Orient susține vocea ambiției europene de dominație asupra Orientului.

Cele două voci ale lui Burton, contopite în una singură, prevestesc opera unor orientaliști agenți imperiali, ca T.E. Lawrence, Edward Henry Palmer, D.G. Hogarth, Gertrude Bell, Ronald Storrs,

St. John Philby și William Gifford Palgrave, ca să amintim doar câțiva scriitori englezi. Dubla intenție a lui Burton este de a folosi șederea sa în Orient pentru observații științifice *și* de a nu-și sacrifica foarte ușor individualitatea în acest scop. A doua intenție îl conduce inevitabil la supunerea față de cea dintâi, deoarece, așa cum va apărea tot mai evident, el este un european pentru care cunoștințe precum cele ale sale despre societatea orientală sunt posibile doar pentru un european cu o conștiință europeană a societății ca o colecție de reguli și practici. Cu alte cuvinte, pentru a fi european în Orient, și pentru a fi un european bine informat, trebuie să vezi și să cunoști Orientul ca pe un domeniu guvernat de Europa. Orientalismul, care este sistemul de cunoștințe ale Europei sau ale Occidentului despre Orient, devine astfel sinonim cu dominația europeană asupra Orientului, dominație ce anulează efectiv chiar și excentricitățile stilului personal al lui Burton.

Burton a dus autoritatea cunoștințelor personale, autentice, simpatetice și umaniste despre Orient cât s-a putut de departe în lupta cu tradiția cunoștințelor europene oficiale despre Orient. În istoria încercărilor din secolul al XIX-lea de a restaura, de a restructura și de a reabilita diferitele sfere ale cunoașterii și ale vieții, orientalismul – ca toate celelalte discipline savante inspirate de romantism – a avut o importantă contribuție. Căci acest domeniu nu numai că a evoluat de la un sistem de observație inspirată spre ceea ce Flaubert a numit o instituție organizată de învățătură, ci a și redus personalitățile unor individualiști dintre cei mai redutabili, ca Burton, la rolul de scribi imperiali. De la condiția de simplă zonă, Orientul a devenit un domeniu al realei dominații savante și al potențialei guvernări imperiale. Rolul primilor orientaliști, ca Renan, Sacy și Lane, a fost să-și ofere lucrările și Orientul împreună cu o *mise en scène;* orientaliștii de mai târziu, cercetători sau literați, au ocupat scena cu hotărâre. Și mai târziu, întrucât scena avea nevoie de a fi condusă, a devenit clar că instituțiile și guvernele se pricepeau mai bine la condus decât indivizii. Aceasta este

moștenirea orientalismului secolului al XIX-lea lăsată secolului XX. Trebuie să cercetăm acum cât se poate de exact modul în care orientalismul secolului XX – început prin procesul îndelungat al ocupării Orientului de către Vest din anii 1880 – a controlat cu succes libertatea și cunoașterea, pe scurt, felul cum orientalismul a fost complet oficializat ca o copie a lui însuși, reprodusă la nesfârșit.

3
Orientalismul astăzi

„Îi vedeam ținându-și idolii în brațe ca pe niște mari copii ologi."

— Gustave Flaubert, *Ispitirea Sfântului Anton*

„Cucerirea pământului, care înseamnă, în general, răpirea lui de la cei cu pielea diferit colorată și cu nasul ceva mai turtit decât al nostru, nu e un lucru prea frumos când îl privești mai de aproape. Ceea ce îl răscumpără este doar ideea. O idee îndărătul faptului; nu o prefăcătorie sentimentală, ci o idee; și o încredere generoasă în această idee... ceva ce poți așeza sus de tot, așa ca să te înclini în față-i și să-i aduci jertfe..."

— Joseph Conrad, *Inima întunericului*

I. Orientalism latent și manifest

În primul capitol, am încercat să indic domeniul gândirii și al acțiunii acoperit de cuvântul *orientalism*, utilizând ca tipuri privilegiate experiențele britanice și franceze privind Orientul Apropiat, islamul și arabii. În acele experiențe am descoperit o relație intimă, poate cea mai intimă și bogată relație între Occident și Orient. Acele experiențe făceau parte dintr-o relație mult mai largă între Europa sau Vest și Orient, dar ceea ce pare a fi influențat cel mai mult orientalismul a fost un sentiment destul de constant al confruntării, resimțit de occidentali în relația lor cu Estul. Noțiunea de graniță între Est și Vest, diversele grade de inferioritate și de putere conferite lor, tipurile de trăsături caracteristice atribuite Orientului, toate acestea atestă o divizare imaginativă și geografică preconceptă între Est și Vest, experimentată de-a lungul veacurilor și lăsată moștenire generațiilor următoare. În al doilea capitol, atenția mi s-a concentrat asupra fazelor inițiale a ceea ce eu numesc orientalism modern, care a început în ultima parte a secolului al XVIII-lea și în primii ani ai secolului al XIX-lea. Întrucât nu am intenționat ca lucrarea mea să devină o cronică narativă a evoluției studiilor orientale din Occidentul modern, am propus în schimb o relatare despre apariția, dezvoltarea și instituțiile orientalismului, așa cum s-au format ele pe un fond de istorie intelectuală, culturală și politică până prin anii 1870 și 1880. Deși interesul meu față de orientalism a inclus aici o varietate decent de mare de savanți și de scriitori de ficțiune, nu pot pretinde deloc că

am prezentat mai mult decât o descriere a structurilor tipice (și a tendințelor lor ideologice) ce constituie acest domeniu, legăturile sale cu alte discipline și lucrările unora dintre savanții săi cei mai influenți. Principalele mele presupuneri au fost și continuă să fie că domeniile de studiu, ca și lucrările chiar și ale celui mai excentric artist, sunt influențate de societate, de tradițiile culturale, de împrejurările concrete și de elemente de stabilizare cum ar fi școlile, bibliotecile și guvernele; în plus, că nici cercetătorii științifici, nici scriitorii de ficțiune nu sunt liberi, ci limitați în imaginile, presupunerile și intențiile lor; și, în sfârșit, că progresele înregistrate de o „știință" ca orientalismul în forma sa academică sunt în mod mai puțin obiectiv adevărate decât ne place adesea să credem. Pe scurt, studiul meu a încercat să descrie *structura* care face din orientalism un subiect coerent, chiar admițând că, în calitate de idee, de concept sau de imagine, cuvântul Orient are o considerabilă și interesantă rezonanță culturală în Vest.

Înțeleg că asemenea presupuneri nu sunt lipsite de o latură polemică. Majoritatea dintre noi presupun, în general, că învățătura și cercetarea evoluează pe măsură ce timpul trece, ce sunt acumulate informații, ce sunt perfecționate metodele, iar generațiile de savanți le depășesc pe cele dinaintea lor. În plus, întreținem o mitologie a creației, în care se crede că geniul artistic, talentul original sau intelectul puternic își pot depăși limitele propriului timp și spațiu pentru a înfățișa lumii o nouă realizare. Ar fi lipsit de sens să negăm că asemenea idei sunt adevărate. Totuși, posibilitățile de lucru prezente în cultură pentru un spirit mare și original nu sunt niciodată nelimitate, tot cum este adevărat că un mare talent are un respect sănătos pentru ceea ce alții au făcut înaintea sa și pentru ceea ce domeniul conține deja. Munca predecesorilor, viața instituțională a disciplinei științifice, natura colectivă a oricărei întreprinderi savante, toate acestea, ca să nu mai menționăm împrejurările economice și sociale, tind să diminueze efectele producției individului erudit. Un domeniu ca orientalismul

are o identitate cumulativă și corporativă, identitate deosebit de puternică datorită legăturilor sale cu învățătura tradițională (clasicii, Biblia, filologia), cu instituțiile publice (guverne, companii comerciale, societăți geografice, universități) și cu scrierile determinate generic (cărți de călătorii, cărți de explorări, fantezii, descrieri exotice). Pentru orientalism, rezultatul a fost un fel de consens: anumite lucruri, anumite tipuri de afirmații, anumite tipuri de lucrări i-au părut orientalistului corecte. El și-a construit munca și cercetarea pe baza lor, iar ele, la rândul lor, i-au influențat puternic pe noii scriitori și cercetători. Orientalismul poate fi privit deci ca un gen de scriere, de viziune și de studiu regularizat (orientalizat), dominat de imperative, de perspective și înclinații ideologice, în mod ostentativ potrivite pentru Orient. Orientul e discutat, cercetat, administrat și exprimat în anumite moduri discrete.

Așadar, Orientul care apare în orientalism este un sistem de reprezentări creat de o întreagă serie de forțe, care au adus Orientul în învățătura și în conștiința occidentală și apoi în imperiul occidental. Dacă definiția aceasta a orientalismului pare mai mult politică, este pur și simplu pentru că eu cred că orientalismul a fost el însuși un produs al anumitor forțe și activități politice. Orientalismul e o școală de interpretare, al cărei material se întâmplă să fie Orientul, civilizațiile, popoarele și regiunile sale. Descoperirile lui obiective – munca a nenumărați savanți devotați, care au editat texte și le-au tradus, au codificat gramatici, au scris dicționare, au reconstruit epoci moarte, au produs o învățătură verificabilă în mod pozitivist – sunt și au fost întotdeauna condiționate de faptul că adevărurile sale, ca orice adevăr oferit de limbă, sunt întruchipate de limbă, iar adevărul limbii nu este, după cum spunea Nietzsche odată, decât:

> o armată mobilă de metafore, metonimii și antropomorfisme – pe scurt, o sumă de relații umane, care au fost îmbunătățite, transpuse și înfrumusețate poetic și retoric, și care, după o utilizare îndelungată, îi par ferme, canonice și obligatorii unui popor: adevărurile sunt iluzii despre care s-a uitat că sunt iluzii.[1]

Poate că o concepție ca a lui Nietzsche ne va șoca prin aceea că e prea nihilistă, dar cel puțin va atrage atenția asupra faptului că, în măsura în care a existat în conștiința Occidentului, Orientul a fost un cuvânt care, mai târziu, a acumulat o gamă largă de înțelesuri, de asociații și de conotații, și că toate acestea nu se refereau neapărat la Orientul real, ci la câmpul din jurul cuvântului.

Astfel, orientalismul nu e doar o doctrină pozitivă despre Orient, care există în Occident; este și o tradiție academică influentă (când te referi la un specialist, numit orientalist), precum și o zonă de interes definită de călători, întreprinderi comerciale, guverne, expediții militare, cititori de romane sau povestiri despre aventuri exotice, biologi și pelerini, pentru care Orientul reprezintă un tip specific de cunoaștere a locurilor, popoarelor și civilizațiilor specifice. Căci idiomurile Orientului au devenit frecvente și au început să ocupe un loc important în discursul european. Sub idiomuri, exista un nivel al doctrinei despre Orient, doctrină formată pe baza experiențelor multor europeni, convergând cu toții înspre aspecte esențiale ale Orientului, cum ar fi caracterul oriental, despotismul oriental, senzualitatea orientală etc. Pentru orice european din secolul al XIX-lea – și cred că se poate spune astfel aproape fără calificativ – orientalismul a fost un sistem de adevăruri, în sensul dat cuvântului de Nietzsche. De aceea, e adevărat că fiecare european, în ceea ce putea spune despre Orient, era, în consecință, rasist, imperialist și aproape în totalitate etnocentric. Va dispărea ceva din usturimea imediată a acestor etichetări dacă amintim, în plus, că societățile omenești, cel puțin culturile mai avansate, au oferit rareori individului altceva decât imperialism, rasism și etnocentrism în relația cu „alte" culturi. Astfel, orientalismul a ajutat și a fost ajutat de presiunile generale ale culturii care au tins să facă mai rigid sentimentul diferenței dintre părțile europene și cele asiatice ale lumii. Convingerea mea este că orientalismul reprezintă în mod fundamental o doctrină politică asupra Orientului, deoarece Orientul a fost mai slab decât Occidentul,

ceea ce a creat confuzie între diferențele dintre Orient și Occident și slăbiciunile Orientului.

Această idee a fost prezentată la începutul primului capitol și aproape toate paginile care au urmat au servit, în parte, la confirmarea ei. Existența însăși a unui „domeniu" ca orientalismul, fără nici un echivalent corespunzător în Orientul însuși, sugerează puterea relativă a Orientului și a Occidentului. S-a scris un număr enorm de pagini despre Orient și ele semnifică, desigur, un grad și o cantitate formidabile de condiționări reciproce cu Orientul; dar indiciul crucial al forței occidentale e că nu există nici o posibilitate de a compara deplasarea occidentalilor spre Est (începând cu sfârșitul secolului al XVIII-lea) cu deplasarea orientalilor spre Vest. Lăsând deoparte faptul că armatele occidentale, corpurile consulare, negustorii și expedițiile științifice și arheologice se îndreptau întotdeauna către Est, numărul de călători din Estul islamic către Europa între 1800 și 1900 e foarte mic comparativ cu numărul din direcția cealaltă[2]. În plus, călătorii estici mergeau în Vest pentru a învăța de la o cultură avansată și a o privi cu uimire; scopurile călătorilor vestici în Orient erau, așa cum am văzut, de un gen diferit. Mai mult, s-a estimat că au fost scrise în jur de 60.000 de cărți despre Orientul Apropiat între 1800 și 1950: nu există însă o cifră comparabilă pentru cărțile orientale despre Occident. Ca aparat cultural, orientalismul era agresiune, acțiune, judecată, dorință de adevăr și cunoaștere. Orientul a existat pentru Occident, sau așa li se părea multor orientaliști, a căror atitudine față de obiectul muncii lor a fost fie paternalistă, fie nevinovat condescendentă, dacă nu erau, desigur, clasiciști, caz în care Orientul „clasic" era meritul *lor* și nu al Orientului modern, lamentabil. Și apoi, susținând munca savanților occidentali, existau numeroase agenții și instituții fără corespondent în societatea orientală.

Un asemenea dezechilibru între Est și Vest există, în mod evident, în funcție de modelele istorice schimbătoare. În perioada sa de înflorire politică și militară dintre secolele VIII și XVI, islamul a

dominat atât Estul, cât și Vestul. Atunci, centrul puterii s-a deplasat către Vest, iar acum, la sfârșitul secolului XX, pare a se îndrepta din nou către Est. Relatarea mea din capitolul al doilea despre orientalismul din secolul al XIX-lea s-a oprit asupra unei perioade deosebit de încărcate din a doua parte a secolului, când aspectele adesea trenante, abstracte și descriptive ale orientalismului erau pe punctul de a dobândi un nou sentiment al misiunii concrete în serviciul colonialismului oficial. Acest proiect și acest moment vreau să le descriu acum, mai ales că ele ne vor prezenta câte ceva din fundalul important al crizelor orientalismului din secolul XX și renașterea puterii politice și culturale în Est.

Cu mai multe ocazii, m-am referit la legăturile dintre orientalism ca un corpus de idei, credințe, clișee sau cunoștințe despre Est și alte școli de gândire din cultură, în general. Una dintre realizările importante ale orientalismului din secolul al XIX-lea a fost rafinarea ideilor esențiale despre Orient – senzualitatea sa, tendința spre despotism, mentalitatea aberantă, obișnuința impreciziei, înapoierea – într-o coerență distinctă și categorică; astfel, utilizarea de către un scriitor a cuvântului *oriental* constituia o referință suficientă pentru ca însuși cititorul să identifice un corpus specific de informații despre Orient. Aceste informații păreau a fi neutre din punct de vedere moral și în mod obiectiv valabile; păreau a avea un statut epistemologic egal cu acela al cronologiei istorice sau al localizării geografice. În forma sa de bază, deci, materialul oriental nu putea fi cu adevărat contestat prin descoperirile nimănui, nici nu părea a fi reevaluat vreodată în totalitate. În schimb, lucrările diferiților savanți din secolul al XIX-lea și ale unor autori de opere de ficțiune au făcut ca acest corpus de cunoștințe să fie mai clar, mai detaliat, mai substanțial și mai distinct față de „occidentalism". Totuși, ideile orientaliste se puteau asocia cu teoriile filosofice generale (cum ar fi cele despre istoria omenirii și a civilizației) și puteau difuza ipoteze despre lume, cum le numesc uneori filosofii; și, în multe feluri, cei care au contribuit, ca

profesioniști, la îmbogățirea cunoștințelor despre Orient, au dorit să-și exprime ideile și concepțiile, lucrările științifice, observațiile contemporane, într-un limbaj și o terminologie a căror valabilitate culturală a rezultat din alte științe și sisteme de gândire.

Distincția pe care o fac este, în realitate, între o pozitivitate aproape inconștientă (și desigur intangibilă), pe care o voi numi orientalism *latent*, și diferitele concepții despre societatea, limbile, literaturile, istoria, sociologia etc. orientale, pe care le voi numi orientalism *manifest*. Orice schimbare ce intervine în cunoștințele despre Orient se regăsește aproape exclusiv în orientalismul manifest; unitatea, stabilitatea și durabilitatea orientalismului latent sunt mai mult sau mai puțin constante. La autorii din secolul al XIX-lea, pe care i-am analizat în capitolul al doilea, diferențele între ideile lor despre Orient pot fi caracterizate ca diferențe în exclusivitate manifeste, diferențe de formă și stil personal, rareori de conținut fundamental. Fiecare dintre ei a menținut intactă individualitatea Orientului, excentricitatea, înapoierea, indiferența sa tăcută, penetrabilitatea sa feminină, maleabilitatea sa indolentă; de aceea, fiecare autor de scrieri despre Orient, de la Renan la Marx (din punct de vedere ideologic), sau de la cei mai riguroși savanți (Lane și Sacy) până la cele mai puternice imaginații (Flaubert și Nerval), a văzut Orientul ca pe o zonă care cerea atenția Occidentului, cerea a fi reconstruită și chiar salvată. Orientul a existat ca un loc izolat din calea progresului european în științe, arte și comerț. Astfel, orice valori bune sau rele erau atribuite Orientului, ele apăreau ca depinzând de un interes foarte special al Vestului față de Orient. Aceasta a fost situația începând cu anii 1870 până în prima parte a secolului XX, dar voi da acum câteva exemple pentru a ilustra ceea ce vreau să spun.

Tezele despre înapoierea, degenerarea și inegalitatea dintre Orient și Vest s-au asociat cel mai ușor la începutul secolului al XIX-lea cu ideile privind bazele biologice ale inegalității rasiale. Astfel, clasificările rasiale din *Le Règne animal* a lui Cuvier, din

Essai sur l'inégalité des races humaines a lui Gobineau și *The Dark Races of Man* a lui Robert Knox și-au găsit un partener voluntar în orientalismul latent. La aceste idei s-a adăugat darwinismul de ordinul doi, care părea să accentueze valabilitatea „științifică" a împărțirii raselor în avansate și înapoiate sau europene-ariene și orientale-africane. Astfel, întreaga problemă a imperialismului, așa cum a fost ea dezbătută la sfârșitul secolului al XIX-lea de către proimperialiști și antiimperialiști deopotrivă, a dus mai departe tipologia binară a raselor, culturilor și societăților avansate și înapoiate (sau supuse). Cartea lui John Westlake *Chapters on the Principles of International Law* (1894) susține, de exemplu, că regiuni ale pământului, desemnate ca „necivilizate" (un cuvânt ce poartă încărcătura presupunerilor orientaliste, printre altele), trebuie anexate sau ocupate de puterile avansate. În mod similar, ideile unor scriitori precum Carl Peters, Leopold de Saussure și Charles Temple se inspiră din binarismul avansat/înapoiat[3], atât de mult susținut de orientalismul secolului al XIX-lea.

Împreună cu alte popoare desemnate în mod variat ca înapoiate, degenerate, necivilizate și retardate, orientalii au fost priviți într-un cadru construit din determinism biologic și avertisment moral-politic. Orientalul era astfel legat de elemente din societatea occidentală (delicvenți, nebuni, femei, săraci) ce aveau în comun o identitate cel mai bine descrisă ca lamentabil de străină. Orientalii erau rareori văzuți sau priviți; erau analizați nu în calitate de cetățeni sau chiar de oameni, ci ca probleme ce trebuiau rezolvate sau izolate sau – întrucât puterile coloniale le râvneau în mod deschis teritoriul – preluate. Chestiunea e că denumirea însăși de oriental presupunea o judecată evaluativă deja exprimată și, în cazul popoarelor ce locuiau în decăzutul Imperiu Otoman, un program implicit de acțiune. Pentru că orientalul era un membru al unei rase supuse, el trebuia să fie supus: era foarte simplu. *Locus classicus* pentru un asemenea raționament și o asemenea acțiune se poate găsi în *Les Lois psychologiques de l'évolution des peuples* (1894) a lui Gustave Le Bon.

Dar existau și alte întrebuințări ale orientalismului latent. Dacă acel grup de idei permitea separarea orientalilor de puterile avansate, civilizatoare și dacă Orientul „clasic" servea la justificarea atât a orientalistului, cât și a disprețului său față de orientalii moderni, orientalismul latent mai încuraja și o concepție specific (ca să nu spunem discriminator) masculină asupra lumii. M-am referit deja la aceasta în trecere, atunci când am discutat despre Renan. Bărbatul oriental era considerat izolat de comunitatea în care trăia și pe care mulți orientaliști, după Lane, au privit-o cu ceva ce semăna a dispreț și teamă. Mai mult, orientalismul însuși era un domeniu exclusiv masculin; ca multe discipline profesionale din perioada modernă, el se privea pe sine și subiectul său cu ochelari de cal sexiști. Acest lucru e vizibil mai ales în scrierile călătorilor și ale romancierilor; femeile sunt, de obicei, creaturile unei fantezii a puterii masculine. Ele exprimă o senzualitate nemăsurată, sunt mai mult sau mai puțin proaste și, mai presus de orice, sunt supuse. Kuchuk Hanem a lui Flaubert reprezintă prototipul unor asemenea caricaturi, destul de comune în romanele pornografice (de exemplu, *Aphrodite* de Pierre Louys) a căror noutate inspirată din Orient trezea interesul. În plus, concepția masculină despre lume, cu efectul său asupra orientalistului practicant, tinde a fi statică, înghețată, încremenită pe vecie. Posibilitatea însăși de dezvoltare, transformare, mobilitate umană – în cel mai profund înțeles al cuvântului – este refuzată Orientului și orientalului. Ca o calitate cunoscută și, în ultimă instanță, imobilizată sau neproductivă, ei ajung să fie identificați cu un gen prost de eternitate: de aici, când Orientul e privit în mod aprobativ, expresii ca „înțelepciunea Estului".

Trecând de la o evaluare socială implicită la una culturală importantă, acest orientalism masculin static a luat o varietate de forme la sfârșitul secolului al XIX-lea, mai ales în discuțiile despre islam. Istorici respectați ai culturii, precum Leopold von Ranke și Jacob Burckhardt, au atacat islamul de parcă aveau de-a face nu

atât cu o abstracție antropomorfică, cât cu o cultură religio-politică, în legătură cu care erau posibile și garantate generalizări profunde: în *Weltgeschichte* (1881-1888), Ranke vorbea despre islamul înfrânt de popoarele germanice și romanice, iar în *Historische Fragmente* (note nepublicate, 1893), Burckhardt vorbea de islamul mizerabil, ordinar și neînsemnat.[4] Asemenea operații intelectuale au fost efectuate cu considerabil mai mult fler și entuziasm de Oswald Spengler, ale cărui idei despre o personalitate de magician (întruchipat de orientalul musulman) impregnează *Der Untergang des Abendlandes* (1918-1922) și „morfologia" culturilor pe care o susține.

Aceste noțiuni larg răspândite despre Orient se bazau pe absența aproape totală din cultura occidentală contemporană a Orientului ca forță simțită și experimentată în mod veritabil. Dintr-un număr de motive evidente, Orientul a fost mereu atât în situația de străin, cât și în aceea de partener slab pentru Occident. În măsura în care savanții occidentali erau conștienți de orientalii contemporani sau de mișcările orientale din gândire și din cultură, aceștia erau percepuți fie ca umbre tăcute ce trebuiau animate de orientalist, aduse în realitate de către el, fie ca un fel de proletariat cultural și intelectual, util pentru activitatea importantă de interpretare a orientalistului, necesară pentru evoluția sa ca judecător superior, om învățat, voință culturală puternică. Vreau să spun că în discuțiile despre Orient, Orientul este în totalitate o absență, în timp ce orientalistul și ceea ce spune el e resimțit ca o prezență; totuși, nu trebuie să uităm că prezența orientalistului e facilitată de absența efectivă a Orientului. Această realitate a substituirii și înlocuirii, cum trebuie s-o numim, exercită în mod evident asupra orientalistului însuși o anumită presiune pentru reducerea Orientului din lucrarea sa, chiar și după ce i-a acordat o bună perioadă de timp pentru elucidare și expunere. Cum altfel se poate explica producția științifică însemnată, de tipul celei a lui Julius Wellhausen și Theodor Nöldeke și, trecând peste aceasta, acele simple afirmații generalizante, ce denigrează aproape în totalitate

subiectul pe care și l-au ales? Astfel, Nöldeke a putut declara în 1887 că intenția generală a operei sale de orientalist a fost să confirme „părerea proastă" ce o avea despre popoarele orientale.[5] Și, precum Carl Becker, Nöldeke a fost filoelenist, arătându-și dragostea față de Grecia, în mod ciudat, prin afișarea unei aversiuni pozitive față de Orient, care a fost, la urma urmei, ceea ce el a studiat ca savant.

Un studiu foarte valoros și inteligent al orientalismului – *L'Islam dans le miroir de l'Occident* de Jacques Waardenburg – examinează cinci experți importanți, creatori ai unei imagini a islamului. Metafora imaginii în oglindă propusă de Waardenburg pentru orientalismul sfârșitului de secol XIX și începutului de secol XX este foarte potrivită. În opera fiecăruia dintre orientaliștii săi eminenți, există o viziune puternic tendențioasă – în patru cazuri din cinci, chiar ostilă – asupra islamului, de parcă fiecare a văzut islamul ca pe o reflecție a propriei slăbiciuni. Fiecare cercetător era un erudit de marcă, iar stilul contribuției sale era unic. Cei cinci orientaliști exemplifică ceea ce a fost mai bun și mai puternic în cadrul tradiției în perioada ce începe cu anii 1880 până în anii interbelici. Totuși, aprecierea lui Ignaz Goldziher privind toleranța islamului față de alte religii a fost subminată de aversiunea sa față de antropomorfismul lui Mahomed și teologia și jurisprudența prea exterioare ale islamului; interesul lui Duncan Black Macdonald cu privire la milostenia și ortodoxia islamică a fost anulat de perceperea a ceea ce el considera creștinismul eretic al islamului; înțelegerea de către Carl Becker a civilizației islamice l-a determinat să o vadă ca pe o civilizație jalnic de nedezvoltată; studiile deosebit de rafinate ale lui C. Snouck Hurgronje asupra misticismului islamic (considerat de el partea esențială a islamului) l-au condus la o judecată aspră a limitelor deformante ale acestuia; iar identificarea extraordinară a lui Louis Massignon cu teologia musulmană, cu pasiunea mistică și cu arta poetică musulmană l-a determinat să rămână ciudat de intolerant față de islam din cauza a ceea ce el

considera ca fiind revolta neregenerată a acestuia împotriva ideii de încarnare. Diferențele evidente între metodele lor apar ca mai puțin importante decât consensul lor orientalist în privința islamului: inferioritatea latentă.[6]

Studiul lui Waardenburg are, în plus, calitatea de a arăta că acești cinci savanți au avut în comun o tradiție intelectuală și metodologică, a cărei unitate a fost cu adevărat internațională. De la primul congres orientalist din 1873, erudiții din domeniu și-au cunoscut reciproc lucrările și și-au simțit reciproc prezența foarte direct. Ce nu subliniază Waardenburg suficient e faptul că majoritatea orientaliștilor de la sfârșitul secolului al XIX-lea erau legați unii de alții și din punct de vedere politic. Snouck Hurgronje a ajuns de la studiile sale de islamism direct pe postul de consilier al guvernului olandez pe tema coloniilor indoneziene musulmane; Macdonald și Massignon erau foarte solicitați ca experți în probleme islamice de către administratorii coloniali din Africa de Nord până în Pakistan; și, așa cum spune (mult prea scurt) Waardenburg, toți cei cinci savanți au creat o viziune coerentă asupra islamului, care a avut o largă influență asupra cercurilor guvernamentale din întreaga lume occidentală.[7] Ce trebuie să adăugăm la observația lui Waardenburg este că savanții aceștia au desăvârșit, au dus până la un rafinament final concret, tendința apărută în secolul al XVI-lea și al XVII-lea de a trata Orientul nu doar ca pe o vagă problemă literară, ci – după părerea lui Masson-Oursel – ca pe „o hotărâre fermă de a asimila în mod adecvat valoarea limbilor pentru a înțelege moravurile și gândirea, pentru a pătrunde chiar secretele istoriei"[8].

Am vorbit mai înainte de încorporarea și asimilarea Orientului, activități practicate de scriitori diferiți, precum Dante și d'Herbelot. În mod evident, există o diferență între acele eforturi și ceea ce, pe la sfârșitul secolului al XIX-lea, a devenit un demers material, politic și cultural european cu adevărat extraordinar. „Lupta" colonială din secolul al XIX-lea „pentru Africa" nu s-a limitat nicidecum la

Africa, desigur. Nici pătrunderea în Orient nu a fost în totalitate o acțiune bruscă și dramatică, ulterioară unor ani de studiu academic asupra Asiei. Ceea ce trebuie să luăm în considerare este un proces îndelungat și lent de apropriere prin care Europa sau conștiința europeană asupra Orientului s-a transformat din textuală și contemplativă în administrativă, economică și chiar militară. Schimbarea fundamentală a fost spațială și geografică sau mai degrabă a fost o schimbare a calității percepției geografice și spațiale în privința Orientului. Denumirea străveche a spațiului geografic din estul Europei ca „oriental" a fost parțial politică, parțial doctrinară, parțial imaginativă; ea nu implica nici o legătură necesară între experiența reală privitoare la Orient și cunoașterea a ceea ce este oriental; cu siguranță, Dante și d'Herbelot nu au emis nici o pretenție în legătură cu ideile lor orientale, cu excepția faptului că ele erau confirmate de o îndelungată tradiție *științifică* (și nu existențială). Dar atunci când Lane, Renan, Burton și sutele de călători și de savanți europeni din secolul al XIX-lea discută despre Orient, putem remarca imediat o atitudine mult mai intimă și chiar de proprietate față de Orient și de realitățile orientale. În forma clasică și adesea îndepărtată în timp în care a fost reconstruit de orientalist, în forma reală în care se trăia în Orientul modern, în care acesta era studiat sau imaginat, *spațiul geografic* al Orientului a fost cucerit, prelucrat, preluat. Efectul cumulativ al deceniilor de control suveran al Vestului a transformat Orientul dintr-un spațiu străin într-unul colonial. Important în a doua jumătate a secolului al XIX-lea a fost nu *dacă* Vestul a pătruns în Orient și l-a cucerit, ci mai degrabă *cum* au simțit britanicii și francezii că au făcut acest lucru.

Britanicul care scria despre Orient sau, și mai mult, administratorul colonial britanic avea de-a face cu un teritoriu în care nu putea exista nici o îndoială că puterea engleză era cu adevărat în ascensiune, chiar dacă bâștinașii, în ciuda acestui lucru, erau atrași de Franța și modurile sale de gândire. În privința spațiului

real al Orientului, Anglia era totuși cu adevărat prezentă, în timp ce Franța nu era, decât ca o tentație nestatornică pentru țărănoii orientali. Nu există nici un indiciu mai bun al acestei diferențe calitative de atitudini spațiale decât să vedem ce avea de spus Lordul Cromer legat de acest subiect, care îi era deosebit de drag:

> Motivele pentru care civilizația franceză prezintă un grad deosebit de atracție pentru asiatici și levantini sunt clare. Ea este, la drept vorbind, mai atrăgătoare decât civilizațiile din Anglia și din Germania și, în plus, mai ușor de imitat. Comparați-l pe englezul reținut, timid, având exclusivismul său social și obiceiurile sale insulare, cu francezul vioi și cosmopolit, care nu știe ce înseamnă timiditatea și care, în zece minute, se află în relații de prietenie strânsă cu orice cunoștință întâmplătoare pe care are șansa să și-o facă. Orientalul semieducat nu recunoaște că primul are, în toate cazurile, meritul sincerității, în vreme ce al doilea pur și simplu joacă adesea un rol. El îl privește cu răceală pe englez și aleargă în brațele francezului.

Aluziile sexuale se dezvoltă cu mai multă sau mai puțină naturalețe după aceea. Francezul e tot numai zâmbet, spirit, grație și distincție; englezul e muncitor, sârguincios, baconian, precis. Argumentația lui Cromer se bazează, desigur, pe soliditatea britanică, opusă seducției franceze fără nici o prezență adevărată în realitatea egipteană. Cromer continuă:

> Poate fi vreun motiv de surpriză că egipteanul, cu bagajul său intelectual ușor, nu vede că la baza raționamentului francez stau adesea greșeli sau că preferă strălucirea superficială a francezului în locul sârguinței neatrăgătoare, al hărniciei englezului sau germanului? Să privim din nou perfecțiunea teoretică a sistemelor administrative franceze, detaliile lor minuțioase și măsurile luate în mod evident pentru a preîntâmpina orice posibilă întâmplare neprevăzută. Să comparăm aceste trăsături cu sistemele practice ale englezilor, care stabilesc reguli pentru câteva aspecte importante și lasă grosul detaliilor la discreția individului. Egipteanul semieducat preferă, evident, sistemul francez, pentru că este, după toate aparențele exterioare, mai perfect și

mai ușor de aplicat. Nu vede, în plus, că englezul vrea să elaboreze un sistem ce va corespunde realităților cu care se confruntă, în timp ce obiecția principală față de aplicarea procedurilor administrative franceze în Egipt este că realitățile trebuie să se adapteze mult prea des sistemului primit de-a gata.

Întrucât există o prezență britanică reală în Egipt și prezența aceasta – după părerea lui Cromer – nu are ca scop atât a educa mintea egipteanului cât „a-i forma caracterul", rezultă că atracția efemeră exercitată de francezi e cea a unei dudui drăguțe cu „farmece oarecum artificiale", în timp ce aceea a britanicilor este a „unei cucoane sobre, mai în vârstă, cu o demnitate morală ceva mai mare, dar cu un aspect exterior mai puțin plăcut".[9]

Ceea ce stă la baza contrastului evidențiat de Cromer între solida matroană britanică și cocheta duduie a francezilor este privilegiul clar al stabilirii englezilor în Orient. „Realitățile cu care se confruntă" englezul sunt în totalitate mai complexe și mai interesante, prin apartenența lor la Anglia, decât orice ar putea demonstra nestatornicii francezi. La doi ani după publicarea lucrării sale *Modern Egypt* (1908), Cromer a detaliat subiectul din punct de vedere filosofic în *Ancient and Modern Imperialism*. Comparativ cu imperialismul roman, cu politica sa deschis asimilaționistă, exploatatoare și represivă, imperialismul britanic i-a părut lui Cromer preferabil; deși era ceva mai puțin consistent. În anumite privințe, totuși, britanicii erau destul de clari, chiar dacă, „într-un stil tulbure, neglijent, dar tipic anglo-saxon", imperiul lor a părut indecis între „cele două baze – o ocupație militară extensivă sau principiul naționalității [pentru rasele supuse]". Dar această nehotărâre a fost, în final, academică, întrucât, în practică, Cromer și Marea Britanie însăși au optat împotriva „principiului naționalității". Și apoi erau alte lucruri de remarcat. Unul era că la imperiu nu avea să se renunțe. Altul, că mariajele între băștinași și bărbații și femeile din Anglia nu erau de dorit. Al treilea – și cel mai important, cred eu – Cromer a considerat că prezența imperială

britanică în coloniile din Est a avut un efect de durată, ca să nu spunem de cataclism, asupra spiritelor și societăților din Orient. Metafora sa pentru exprimarea acestui efect este aproape teologică, într-atât de puternică era în mintea lui Cromer ideea pătrunderii Occidentului în marile spații orientale. „Țara peste care a trecut o dată respirația Vestului, puternic încărcată de gândire științifică", spunea el, „lăsând în trecere o urmă trainică, nu mai poate fi niciodată aceeași ca cea care a fost înainte."[10]

În asemenea privințe, totuși, inteligența lui Cromer a fost departe de una originală. Ce a văzut el și cum a exprimat ce a văzut erau lucruri foarte bine cunoscute printre colegii săi, atât în cadrul puterii imperiale, cât și în cel al comunității intelectuale. Acest consens e deosebit de real în cazul colegilor viceregali ai lui Cromer, Curzon, Swettenham și Lugard. Lordul Curzon, în special, a vorbit întotdeauna limba imperială universală și, mai insistent chiar decât Cromer, a descris relația dintre Marea Britanie și Orient în termeni de posesiune, în termeni ai unui mare spațiu geografic deținut în totalitate de un stăpân colonial eficient. Pentru el, spunea la un moment dat, imperiul nu reprezenta un „obiect al ambiției", ci „în primul rând și în cea mai mare măsură, o importantă realitate istorică, politică și sociologică". În 1909, le-a reamintit delegaților la Conferința de Presă Imperială convocată la Oxford că „noi aici formăm și vă trimitem guvernanții, administratorii, judecătorii, profesorii, predicatorii și avocații". Iar această viziune aproape pedagogică asupra imperiului a avut, pentru Curzon, un cadru specific în Asia, care, așa cum a spus el odată, te-a „făcut să stai pe loc și să reflectezi".

> Îmi place uneori să-mi închipui marele edificiu imperial ca pe o structură uriașă, asemănătoare cu *Palatul Artei* al lui Tennyson, ale cărei baze se află în această țară, unde au fost puse și trebuie menținute de britanici, dar ai cărei piloni sunt coloniile, iar deasupra tuturor plutește imensitatea unei cupole asiatice.[11]

Cu un asemenea „Palat al Artei" al lui Tennyson în minte, Curzon și Cromer au fost membri entuziaști ai unui comitet ministerial format în 1909 pentru a impune înființarea unei școli de studii orientale. Pe lângă faptul că a remarcat cu tristețe că, dacă ar fi vorbit limba băștinașilor, aceasta l-ar fi ajutat cu ocazia „turneelor foametei" din India, Curzon a susținut studiile orientale ca parte a răspunderii britanice față de Orient. Pe 27 septembrie 1909, el a afirmat în fața Camerei Lorzilor că:

> familiarizarea noastră nu numai cu limbile popoarelor din Est, ci și cu obiceiurile, simțămintele, tradițiile, istoria și religia lor, capacitatea noastră de a înțelege ceea ce se poate numi geniul Estului reprezintă singura bază pe care este probabil să ne putem menține în viitor poziția cucerită, și nici un pas ce poate fi făcut pentru a consolida acea poziție nu poate fi considerat nedemn de atenția Guvernului Maiestății Sale sau a unei dezbateri în Camera Lorzilor.

Cu ocazia unei conferințe la reședința oficială a lordului primar al Londrei, pe această temă, cu cinci ani mai târziu, Curzon a pus punctul pe i. Studiile orientale nu reprezentau un lux intelectual, ci erau, după cum spunea el:

> o mare obligație imperială. În viziunea mea, înființarea unei școli [de studii orientale, care avea să devină mai târziu The London University School of Oriental and African Studies] precum aceasta la Londra ține de dotarea necesară a imperiului. Aceia dintre noi care, într-un fel sau altul, ne-am petrecut un număr de ani în Est, care considerăm acei ani perioada cea mai fericită din viața noastră și care credem că tot ce am făcut acolo, fie că e ceva însemnat sau nu, a reprezentat cea mai mare responsabilitate ce poate fi pusă pe umerii englezilor, simțim că există un gol în dotarea noastră națională ce trebuie neapărat umplut și că cei din City of London care, prin sprijin financiar sau prin orice altă formă de ajutor activ și practic, iau parte la umplerea acestui gol își vor face o datorie patriotică față de imperiu și vor promova cauza și bunele intenții în rândurile oamenilor.[12]

Într-o foarte mare măsură, ideile lui Curzon despre studiile orientale derivă în mod logic dintr-un secol întreg de administrare britanică utilitaristă a coloniilor din Est și de filosofie pe tema lor. Influența lui Bentham și a celor doi Mill asupra guvernării britanice în Orient (și în India, în mod special) a fost considerabilă și extrem de eficientă în eliminarea unei prea mari organizări și inovări; în schimb, așa cum a arătat foarte convingător Eric Stokes, utilitarismul, combinat cu moștenirea liberalismului și a evanghelismului, ca filosofii ale guvernării britanice în Est, a subliniat importanța rațională a unui executiv puternic, înarmat cu diferite coduri juridice și penale, cu un sistem de doctrine pe teme ca frontierele și rentele funciare și cu o autoritate imperială ireductibilă, de control și supraveghere.[13] Baza întregului sistem era o cunoaștere a Orientului, în mod constant aprofundată, astfel încât, pe măsură ce societățile tradiționale progresau, devenind societăți comerciale moderne, să nu existe nici o reducere a controlului britanic paternalist și nici reduceri ale veniturilor. Totuși, atunci când Curzon s-a referit oarecum fără eleganță la studiile orientale ca „dotare necesară a imperiului", el a exprimat printr-o imagine statică tranzacțiile prin care englezii și localnicii își dirijau afacerile și își menținеau pozițiile. Din zilele lui Sir William Jones, Orientul a fost atât ceea ce guverna Marea Britanie, cât și ceea ce cunoștea Marea Britanie: coincidența între geografie, cunoaștere și putere, cu Marea Britanie pe locul principal, era completă. A spune, așa cum a spus Curzon, că „Estul e o universitate în care studentul nu-și ia niciodată diploma" reprezintă un alt mod de a afirma că Estul îți necesită prezența acolo mai mult sau mai puțin permanent.[14]

Dar apoi au existat celelalte puteri europene, printre care Franța și Rusia, ce au făcut ca prezența britanică să fie mereu amenințată (poate marginal). Curzon a fost cu siguranță conștient că toate marile puteri occidentale au avut aceleași sentimente față de lume ca și Marea Britanie. Transformarea geografiei din „plictisitoare și pedantă" – expresia lui Curzon pentru ceea ce s-a desprins acum

din geografie ca subiect academic – în „cea mai cosmopolită dintre toate științele" a demonstrat *exact* acea nouă predilecție occidentală larg răspândită. Nu degeaba a spus Curzon în 1912 Societății Geografice, al cărei președinte era, că:

> a avut loc o revoluție absolută, nu doar în stilul și metodele de predare a geografiei, ci și în stima ce i-o purta opinia publică. Astăzi, privim cunoștințele de geografie ca pe o parte esențială a cunoașterii în general. Cu ajutorul geografiei, și nu altfel, înțelegem acțiunea marilor forțe ale naturii, distribuirea populației, progresul comerțului, extinderea granițelor, dezvoltarea statelor, realizările splendide ale energiei umane în diferitele sale manifestări.
>
> Recunoaștem geografia ca pe slujitoarea istoriei... Și geografia este o știință înrudită cu economia și politica; și oricăruia dintre noi care a încercat să studieze geografia îi este cunoscut faptul că, în momentul când te abați de la geografie, te pomenești trecând frontierele geologiei, zoologiei, etnologiei, chimiei, fizicii și ale aproape tuturor științelor înrudite. De aceea, e justificat să spunem că geografia este una dintre științele prime și cele mai importante, că face parte din dotarea necesară unei concepții corecte despre calitatea de cetățean și este un element secundar indispensabil pentru formarea unui politician.[15]

Geografia reprezenta, în mod esențial, baza materială a cunoștințelor despre Orient. Toate caracteristicile latente și neschimbătoare ale Orientului se bazează pe geografia sa, își au rădăcinile în aceasta. Astfel, pe de o parte, Orientul geografic și-a hrănit locuitorii, le-a garantat caracteristicile și le-a definit specificitatea; pe de altă parte, Orientul geografic a solicitat atenția Vestului, chiar atunci când – printr-unul dintre acele paradoxuri relevate atât de frecvent de cunoașterea organizată – Estul era Est și Vestul era Vest. Cosmopolitismul geografiei îl constituia, după părerea lui Curzon, importanța sa universală pentru întregul Vest, a cărui atitudine față de restul lumii era de a-l râvni în mod deschis. Totuși, apetitul geografic putea lua și forma neutralității morale a unui impuls epistemologic de a afla, de a alege, de a descoperi – ca în *Inima întunericului*, unde Marlow mărturisește că are patima hărților:

> Stăteam ore întregi cu ochii pe America de Sud sau pe Africa sau Australia și mă pierdeam în valul unor explorări glorioase. Pe vremea aceea erau multe locuri pustii pe pământ, și când vedeam unul pe hartă, deosebit de atrăgător (și toate păreau astfel), îmi puneam degetul deasupra și hotăram: „Când m-oi face mare, o să mă duc acolo.[16]

Cu șaptezeci de ani înainte ca Marlow să spună asta, pe Lamartine nu l-a deranjat faptul că ceea ce era pe hartă un loc pustiu era locuit de băștinași; tot la fel cum, teoretic, Emer de Vattel, autoritatea elvețian-prusacă în materie de drept internațional, nu a avut nici o reținere atunci când, în 1758, a invitat statele europene să pună stăpânire pe teritoriul locuit doar de simple triburi nomade.[17] Lucrul important era să înnobilezi simpla cucerire cu o idee, să transformi dorința de mai mult spațiu geografic într-o teorie despre relația specială dintre geografie, pe de o parte, și popoarele civilizate sau necivilizate, pe de altă parte. Dar la aceste raționalizări a existat și o contribuție franceză distinctă.

La sfârșitul secolului al XIX-lea, împrejurări politice și intelectuale au coincis suficient de bine în Franța pentru a face din geografie și din speculația geografică (în ambele sensuri ale cuvântului) o joacă națională atrăgătoare. Climatul general al opiniei în Europa era prielnic; cu siguranță, succesele imperialismului britanic vorbesc suficient de la sine. Totuși, Franței și gânditorilor francezi pe această temă li s-a părut întotdeauna că Marea Britanie bloca până și un rol imperial relativ încununat de succes al Franței în Orient. Înainte de războiul franco-prusac, a predominat o gândire politică despre Orient bazată pe dorințe și ea nu se limita la poeți și romancieri. Iată, de exemplu, ce scria Saint-Marc Girardin în *Revue des Deux Mondes* din 15 martie 1862:

> Franța are multe de făcut în Orient, pentru că Orientul așteaptă multe de la ea. Îi cere chiar mai mult decât poate ea să facă; i-ar încredința cu plăcere întreaga grijă a viitorului său, ceea ce ar constitui, pentru Franța și pentru Orient, un mare pericol: pentru Franța, deoarece, dispusă să ia în mâini cauza unor populații nefericite, se încarcă cel

> mai adesea cu mai multe obligații decât poate să îndeplinească; pentru Orient, întrucât orice popor care își așteaptă destinul de la străini nu are niciodată decât o condiție precară și nu există nici o salvare pentru națiuni decât aceea pe care și-o fac singure.[18]

Legat de asemenea concepții, Disraeli ar fi spus, fără îndoială, așa cum a spus adesea, că Franța avea doar „interese sentimentale" în Siria („Orientul" despre care scria Girardin). Ficțiunea „populațiilor nefericite" a fost folosită, desigur, de Napoleon atunci când a apelat la egipteni în numele lor împotriva turcilor și în favoarea islamului. În anii '30, '40, '50 și '60, populațiile nefericite din Orient se limitau la minoritățile creștine din Siria. Și nu s-a reținut că Orientul ar fi apelat la Franța pentru a fi salvat. Ar fi fost mai adevărat să se spună că Marea Britanie a stat în calea Franței în Orient, căci chiar dacă Franța a avut un sentiment sincer al obligației față de Orient (și unii francezi l-au avut), Franța nu putea face mare lucru pentru a intra între Marea Britanie și zona întinsă pe care aceasta o conducea din India până la Mediterană.

Printre cele mai remarcabile consecințe ale războiului din 1870 în Franța se numără o imensă înflorire a societăților geografice și o puternic reînnoită cerință de achiziții teritoriale. La sfârșitul anului 1871, Société de géographie din Paris a declarat că nu se mai limitează la „speculații științifice". I-a îndemnat pe cetățeni să nu „uite că fosta noastră dominație a fost contestată din ziua în care am încetat să concurăm... în competițiile civilizației împotriva barbarismului". Guillaume Depping, un conducător a ceea ce a ajuns să se numească mișcarea geografică, a afirmat în 1881 că în războiul din 1870 „a învins profesorul", însemnând că adevăratul triumf a fost cel al geografiei științifice prusace împotriva încetinelii strategice franceze. *Journal officiel*, ce aparținea guvernului, a sponsorizat ediție după ediție centrată asupra beneficiilor (și profiturilor) explorării geografice și ale aventurii coloniale; dintr-o ediție, un cetățean putea afla de la Ferdinand de Lesseps despre „oportunitățile din Africa" și de la Garnier despre „explorările

Râului Albastru". Geografia științifică a făcut loc în curând „geografiei comerciale", întrucât legătura dintre mândria națională a realizărilor științifice și civilizatoare și motivul destul de rudimentar care era profitul a fost determinată să vină în sprijinul cuceririlor coloniale. După cum spunea un entuziast, „societățile geografice sunt înființate pentru a rupe farmecul fatal care ne ține legați de țărmurile noastre". În sprijinul acestei căutări eliberatoare, au fost născocite tot felul de planuri, inclusiv înregimentarea lui Jules Verne – al cărui „succes incredibil", cum a fost numit, a dezvăluit spiritul științific ce a atins culmea rațiunii – pentru a conduce „o campanie în jurul lumii de explorare științifică" și un plan de creare a unei noi mări imense în sudul coastei Africii de Nord, precum și un proiect de a „lega" Algeria de Senegal printr-o cale ferată – „o panglică de oțel", cum o numeau proiectanții.[19]

O bună parte din fervoarea expansionistă din Franța pe durata ultimei treimi a secolului al XIX-lea a fost generată de o dorință explicită de a compensa victoria prusacă din 1870-1871 și, ceea ce nu e mai puțin important, de dorința de a egala succesele imperiale britanice. Cea de-a doua dorință a fost atât de puternică și a rezultat dintr-o tradiție atât de îndelungată a rivalității anglo-franceze în Orient, încât Franța părea literalmente obsedată de Marea Britanie, dorind, în tot ce era legat de Orient, să-i ajungă din urmă și să-i imite pe britanici. Atunci când, la sfârșitul anilor 1870, Société académique indo-chinoise și-a reformulat scopurile, a considerat că este important să „aducă Indochina în domeniul orientalismului". De ce? Pentru a transforma Cochinchina într-o „Indie franceză". Absența unor posesiuni coloniale substanțiale a fost considerată de militari responsabilă pentru acea combinație de slăbiciune militară și comercială din războiul cu Prusia, ca să nu mai amintim de inferioritatea colonială îndelungată și pronunțată, comparativ cu Marea Britanie. „Puterea de expansiune a raselor occidentale", susținea un geograf de frunte, La Roncière Le Noury, „cauzele sale superioare, elementele, influențele sale asupra destinelor umane vor fi un excelent subiect

de studiu pentru istoricii din viitor." Totuși, numai dacă rasele albe își satisfăceau gustul pentru călătorii – un semn al supremației lor intelectuale – putea să aibă loc expansiunea colonială.[20]

Din asemenea teze a apărut viziunea destul de comună asupra Orientului ca spațiu geografic ce trebuia cultivat și apărat. Imaginile interesului agricol față de Orient și cele ale atenției sexuale pentru acesta au proliferat în consecință. Iată o efuziune tipică a lui Gabriel Charmes, care scria în 1880:

> În ziua când nu vom mai fi în Orient și când alte mari puteri europene se vor afla acolo, se vor încheia comerțul nostru în Mediterana, viitorul nostru în Asia, traficul din porturile noastre sudice. *Una dintre cele mai bogate surse ale avuției noastre naționale va seca.* (Sublinierea ne aparține.)

Un alt gânditor, Leroy-Beaulieu, a dezvoltat și mai mult această filosofie:

> O societate colonizează atunci când ea însăși a atins un grad înalt de maturitate și de putere, procreează, protejează, plasează în condiții propice dezvoltării și aduce la virilitate o societate nouă căreia i-a dat naștere. Colonizarea reprezintă unul dintre cele mai complexe și mai delicate fenomene ale fiziologiei sociale.

Această egalitate între autoreproducere și colonizare l-a condus pe Leroy-Beaulieu la ideea oarecum sinistră că orice este viu într-o societate modernă e „amplificat prin revărsarea activității sale exuberante în exterior". De aceea, el a spus:

> Colonizarea este forța de expansiune a unui popor; e puterea sa de reproducere; *e creșterea și multiplicarea sa prin spațiu;* e supunerea universului sau a unei vaste părți din el în fața limbii, a obiceiurilor, a ideilor și a legilor acelui popor.[21]

Problema este aici faptul că spațiul unor regiuni mai slabe sau subdezvoltate ca Orientul a fost privit ca fiind ceva ce incită

interesul, cucerirea, cultivarea din partea francezilor – pe scurt, colonizarea. Concepțiile geografice au desființat, în mod literal și metaforic, entitățile discrete ținute în frâu de granițe și frontiere. Nu mai puțin decât vizionarii antreprenoriali, ca Ferdinand de Lesseps, al cărui plan era de a elibera Orientul și Occidentul de cătușele lor geografice, savanții, administratorii, geografii și agenții comerciali francezi și-au revărsat activitatea exuberantă asupra Orientului feminin și indolent. Au fost societățile geografice, al căror număr și număr de membri le-au depășit pe cele din Europa de două ori; au fost organizațiile puternice precum Comité de l'Asie française și Comité d'Orient; au fost societățile academice, în fruntea cărora s-a aflat Société asiatique, cu organizarea sa și cu membrii săi bine înrădăcinați în universități, institute și guvern. Fiecare în felul său a făcut ca interesele Franței în Orient să fie mai reale, mai substanțiale. Un secol aproape întreg de ceea ce părea acum studiu pasiv al Orientului trebuia să se sfârșească, pe când Franța se confrunta cu răspunderile sale transnaționale în ultimele două decenii ale secolului al XIX-lea.

În singura parte a Orientului unde interesele britanicilor și cele ale francezilor s-au suprapus literalmente, și anume teritoriul Imperiului Otoman, de acum bolnav fără speranță, cei doi oponenți și-au rezolvat conflictul cu o hotărâre caracteristică, aproape perfectă. Marea Britanie se afla *în* Egipt și Mesopotamia; printr-o serie de tratate cvasifictive cu conducătorii locali (și lipsiți de putere), ea controla Marea Roșie, Golful Persic și Canalul Suez, ca și majoritatea teritoriului dintre Mediterana și India. Franța, pe de altă parte, părea sortită a plana deasupra Orientului, coborând din când în când pentru a realiza proiecte ce repetau succesul lui De Lesseps cu canalul; în cea mai mare parte, aceste proiecte erau legate de căi ferate, cum ar fi cel pregătit pentru un teritoriu mai mult sau mai puțin britanic, linia Siria-Mesopotamia. În plus, Franța se vedea ca protectoare a minorităților creștine – maroniți, caldeeni, nestorieni. Totuși, Marea Britanie și Franța au căzut de

acord, în principiu, în privința necesității, când va veni momentul potrivit, de a împărți partea asiatică a Turciei. Atât înainte, cât și în timpul Primului Război Mondial, diplomația secretă a fost înclinată să împartă Orientul Apropiat mai întâi în sfere de influență, apoi în teritorii sub mandat (sau ocupate). În Franța, o bună parte a sentimentului expansionist creat în zilele de glorie ale mișcării geografice s-a concentrat asupra planurilor de împărțire a zonei asiatice a Turciei, astfel încât la Paris în 1914 „a început o spectaculoasă campanie de presă" în acest scop.[22] În Anglia, numeroase comitete au fost împuternicite să studieze și să recomande cea mai bună politică de divizare a Orientului. Din comisii precum Bunsen Committee aveau să apară echipele comune anglo-franceze, dintre care cea mai cunoscută a fost cea condusă de Mark Sykes și Georges Picot. Împărțirea echitabilă a spațiului geografic a fost regula acestor planuri, ce reprezentau și încercări deliberate de a calma rivalitatea dintre Anglia și Franța. Căci, așa cum spunea Sykes într-un memorandum:

> era limpede... că o revoltă arabă urma să aibă loc mai devreme sau mai târziu și că francezii și cu noi ar trebui să fim în relații mai bune dacă revolta avea să fie un blestem în loc să fie o binecuvântare...[23]

Animozitățile au persistat. Li s-a mai adăugat motivul de iritare constituit de programul wilsonian de autodeterminare națională, ce părea, așa cum avea să observe Sykes însuși, să invalideze întreaga structură a proiectelor coloniale și de divizare la care au ajuns de comun acord marile puteri. Ar fi deplasat să discut aici întregul labirint și istoria extrem de controversată a Orientului Apropiat de la începutul secolului XX, când soarta îi era hotărâtă între marile puteri, dinastiile locale, diferitele partide și mișcări naționaliste, sioniști. Ce contează mai mult este cadrul epistemologic special prin care era văzut Orientul și prin care acționau marile puteri. Căci, în ciuda diferențelor dintre ei, britanicii și francezii priveau Orientul ca pe o entitate geografică – și culturală, politică,

demografică, sociologică și istorică – cu un destin asupra căruia ei se credeau îndreptățiți, prin tradiție, să ia decizii. Pentru ei, Orientul nu reprezenta o descoperire instantanee, nici un simplu accident istoric, ci o zonă din estul Europei a cărei principală valoare era stabilită invariabil în termeni europeni, în special în termeni ce pretindeau recunoașterea meritului Europei – ai științei, cercetării, înțelegerii și administrației europene – de a fi făcut din Orient ceea era el acum. Și aceasta a constituit realizarea – inadvertență sau nu, asta e neesențial – orientalismului modern.

Au existat două metode principale prin care orientalismul a prezentat Orientul Occidentului la începutul secolului XX. Una a fost prin intermediul capacităților diseminative ale învățăturii moderne, prin aparatul de difuzare al profesiunilor științifice, prin universități, societăți de specialitate, organizații geografice și de explorare, prin industria editorială. Toate acestea, așa cum am văzut, s-au construit pe baza autorității prestigioase a primilor erudiți, călători și poeți, a căror viziune cumulativă a modelat un Orient esențial; manifestarea doctrinară – sau doxologică – a unui asemenea Orient este ceea ce am numit aici orientalism latent. Atunci când cineva dorea să facă o declarație importantă despre Orient, orientalismul latent îi asigura o capacitate de enunțare ce putea fi utilizată, sau mai degrabă mobilizată, și transformată într-un discurs de bun-simț, potrivit pentru ocazia respectivă. Astfel, atunci când Balfour a vorbit despre orientali în fața Camerei Comunelor în 1910, el trebuie să fi avut în minte acele capacități de enunțare din limbajul curent și acceptabil de rațional al vremii sale, prin care despre ceva numit „oriental" se putea vorbi fără pericolul unei prea mari confuzii. Dar, ca toate capacitățile de enunțare și discursurile pe care le favorizează ele, orientalismul latent a fost profund conservator, adică destinat autoconservării. Transmis din generație în generație, făcea parte din cultură, fiind în aceeași măsură limbaj al unei părți din realitate ca și geometria sau fizica. Orientalismul și-a bazat existența nu pe deschiderea, pe

receptivitatea sa față de Orient, ci mai degrabă pe consecvența sa internă în privința dorinței inerente de autoritate asupra Orientului. În acest fel, orientalismul a putut supraviețui revoluțiilor, războaielor mondiale și dezmembrării efective a imperiilor.

A doua metodă prin care orientalismul a prezentat Orientul Occidentului a fost rezultatul unei importante convergențe. Timp de decenii, orientaliștii au vorbit despre Orient, au tradus texte, au explicat civilizații, religii, dinastii, culturi, mentalități – ca obiecte academice, ascunse Europei datorită caracterului lor străin inimitabil. Orientalistul era un expert, ca Renan sau Lane, a cărui sarcină în societate consta în interpretarea Orientului pentru compatrioții săi. Relația dintre orientalist și Orient era esențialmente hermeneutică: stând în fața unei civilizații, sau a unui monument cultural, îndepărtate, cu greu inteligibile, cercetătorul orientalist reducea confuzia traducând, prezentând simpatetic, oferind esența unui obiect la care se ajungea atât de greu. Totuși, orientalistul a rămas în afara Orientului, care, oricât de mult era făcut să pară de înțeles, rămânea dincolo de Occident. Această distanță culturală, temporală și geografică era exprimată prin metafore de profunzime, taină și promisiune sexuală: expresii ca „vălurile unei mirese orientale" sau „Orientul misterios" au intrat în limbajul comun.

Totuși, distanța dintre Orient și Occident a fost, în mod aproape paradoxal, pe cale de a fi redusă de-a lungul secolului al XIX-lea. Întrucât contactele comerciale, cele politice și alte contacte existențiale dintre Est și Vest au sporit (pe căi discutate până acum), a apărut o tensiune între dogmele orientalismului latent, cu baza în studii asupra Orientului „clasic", și descrierile unui Orient prezent, modern, evident, aparținând călătorilor, pelerinilor, oamenilor de stat etc. Într-un anumit moment imposibil de determinat precis, tensiunea a provocat o convergență a celor două tipuri de orientalism. Probabil că – și aceasta e doar o speculație – convergența a apărut atunci când orientaliștii, începând cu Sacy, au încercat să dea sfaturi guvernelor în legătură cu ce reprezenta Orientul

modern. Aici, rolul expertului cu o formație și o dotare specială a primit o dimensiune în plus: orientalistul putea fi privit ca agent secret al puterii occidentale în politica sa față de Orient. Orice călător învățat (și nu atât de învățat) în Orient se simțea ca un occidental reprezentativ ce-a pătruns sub pelicula de obscuritate. Acest lucru e deosebit de adevărat despre Burton, Lane, Doughty, Flaubert și alte personalități importante prezentate anterior.

Descoperirile occidentalilor legate de Orientul evident și modern au devenit foarte urgente atunci când cuceririle teritoriale occidentale în Est au sporit. Astfel, ceea ce orientalistul erudit a definit ca Orientul „esențial" a fost uneori contrazis, dar în multe cazuri a fost confirmat, atunci când Orientul a devenit o obligație administrativă reală. Cu siguranță, teoriile lui Cromer despre orientali – teorii extrase din arhiva orientalistului tradițional – au fost pe deplin justificate, întrucât el guverna în realitate milioane de orientali. Acest fapt nu a fost mai puțin adevărat în privința experienței francezilor în Siria, Africa de Nord și în alte colonii franceze. Dar niciodată convergența dintre doctrina orientalistă latentă și experiența orientalistă evidentă nu a apărut în mod mai dramatic decât atunci când, în urma Primului Război Mondial, partea asiatică a Turciei a fost examinată de Marea Britanie și Franța în vederea dezmembrării. Întins pe o masă de operație se afla bolnavul Europei, dezvăluit privirilor în toată slăbiciunea, caracteristicile și conturul său topografic.

Orientalistul, cu cunoștințele sale speciale, a jucat un rol inestimabil în această operație. Au existat deja indicii ale rolului său crucial ca un fel de agent secret *în interiorul* Orientului, când savantul britanic Edward Henry Palmer a fost trimis în peninsula Sinai în 1882 pentru a aprecia sentimentul antibritanic și posibila sa utilizare în numele revoltei lui Arabi. Palmer a fost ucis cu această ocazie, dar el a fost doar cel mai ghinionist dintre numeroșii orientaliști care au făcut servicii similare imperiului, de acum o sarcină serioasă și riguroasă încredințată în parte „expertului"

regional. Nu degeaba un alt orientalist, D.G. Hogarth, autor al celebrei evocări a explorării Arabiei, bine intitulate *The Penetration of Arabia* (1904)[24], a fost numit șeful Biroului Arab din Cairo în timpul Primului Război Mondial. Și nici persoane ca Gertrude Bell, T.E. Lawrence și St. John Philby, toți experți în Orient, nu au primit întâmplător posturi de agenți ai imperiului în Orient, de prieteni ai Orientului, de creatori de alternative politice, datorită cunoștințelor lor bune despre Orient și orientali. Ei au format o „trupă" – cum a numit-o Lawrence odată – legați unii de alții prin noțiuni contradictorii și similarități personale: o mare individualitate, simpatie și identificare cu Orientul, un sentiment, conservat cu egoism, al misiunii personale în Orient, o excentricitate cultivată, o dezaprobare finală a Orientului. Pentru ei toți, Orientul era experiența lor directă, specială. La ei, orientalismul și o practică efectivă de manevrare a Orientului și-au primit forma europeană finală, înainte ca imperiul să dispară și să-și predea moștenirea altor candidați la rolul de putere dominantă.

Individualiști precum aceștia nu erau savanți. Vom vedea în curând că ei au fost beneficiarii studierii științifice a Orientului, fără a aparține în vreun fel societății oficiale și profesionale a savanților orientaliști. Totuși, rolul lor nu era de a limita orientalismul academic, nici de a-l distruge, ci mai degrabă de a-l face eficient. În genealogia lor existau oameni ca Lane și Burton, atât pentru autodidactismul lor enciclopedic, cât și pentru cunoștințele precise, cvasiștiințifice despre Orient, pe care le-au afișat în mod ostentativ atunci când au avut de-a face cu orientali sau când au scris despre aceștia. Ei au înlocuit studierea universitară a Orientului cu un fel de elaborare a orientalismului latent, care le era la îndemână în cultura imperială a epocii lor. Cadrul lor savant de referință a fost creat de oameni ca William Muir, Anthony Bevan, D.S. Margoliouth, Charles Lyall, E.G. Browne, R.A. Nicholson, Guy Le Strange, E.D. Ross și Thomas Arnold, care și ei au urmat direct pe linia descendenților lui Lane. Perspectivele lor imaginative au

fost asigurate în principal de ilustrul lor contemporan Rudyard Kipling, care a cântat atât de memorabil menținerea „dominației asupra palmierului și a pinului".

Diferența între Marea Britanie și Franța în asemenea privințe a corespuns perfect cu istoria fiecărei națiuni în Orient: britanicii erau acolo, francezii se lamentau pentru pierderea Indiei și a teritoriilor dintre India și Mediterana. Până la sfârșitul secolului, Siria devenise deja centrul de interes pentru activitatea francezilor, dar chiar și acolo, faptul că francezii nu-i puteau egala pe britanici nici în calitatea personalului, nici în gradul de influență politică, era o chestiune unanim acceptată. Concurența anglo-franceză în privința fostului Imperiu Otoman a fost resimțită chiar și pe câmpul de luptă din regiunea Hejaz*, în Siria, în Mesopotamia, dar în toate aceste locuri, așa cum a observat Edmond Bremond, orientaliștii francezi și experții locali au fost depășiți în strălucire și în tactică de rivalii lor britanici.[25] Cu excepția unui geniu izolat ca Louis Massignon, francezii nu au avut oameni precum Lawrence, Sykes sau Bell. Dar au avut imperialiști hotărâți, ca Étienne Flandin și Franklin-Bouillon. Conferențiind în fața Alianței franceze de la Paris în 1913, Contele de Cressaty, un imperialist zgomotos, a proclamat Siria ca propriul Orient al Franței, ca locul intereselor politice, morale și economice franceze, interese, a adăugat el, ce trebuiau apărate în această „epocă a invadatorilor imperialiști"; și, totuși, Cressaty a observat că, în ciuda firmelor comerciale și industriale franceze din Orient, a celui mai mare număr de studenți băștinași înscriși în școlile franceze, Franța era invariabil amenințată în Orient nu doar de Marea Britanie, ci și de Austria, Germania și Rusia. Dacă Franța va continua să împiedice „revenirea islamului", ar face mai bine să preia Orientul: acesta era un argument propus

* Hejaz – fost regat independent în vestul Arabiei, la Marea Roșie, unde se află orașele sfinte ale islamului, Medina și Mecca, actualmente provincie vestică a Arabiei Saudite (n. trad.).

de Cressaty și susținut de senatorul Paul Doumer.[26] Asemenea păreri erau repetate cu numeroase ocazii și, într-adevăr, Franța s-a descurcat bine de una singură în Africa de Nord și în Siria după Primul Război Mondial, dar conducerea concretă, specială a populațiilor orientale și a teritoriilor teoretic independente, pe care britanicii și-au asumat-o întotdeauna, a fost ceva ce francezii au simțit că i-a înlăturat. În ultimă instanță, poate, diferența resimțită mereu între orientalismul britanic modern și cel francez modern este stilistică; importanța generalizărilor legate de Orient și de orientali, menținerea sentimentului distincției între Orient și Occident, dorința de dominație occidentală asupra Orientului, toate sunt aceleași în ambele tradiții. Căci, dintre numeroasele elemente care compun ceea ce numim în mod obișnuit „competență", stilul, rezultat al modelării și transformării împrejurărilor concrete specifice de către tradiție, instituții, voință și inteligență în expresie oficială, este unul dintre cele mai evidente. Tocmai de acest determinant, de acest rafinament perceptibil și modernizat din orientalismul de la începutul secolului XX din Marea Britanie și Franța, trebuie să ne ocupăm acum.

II. Stil, competență, viziune: materialismul orientalismului

Așa cum apare în mai multe poezii, în romane precum *Kim* și în prea multe lozinci pentru a fi doar pură ficțiune ironică, Omul Alb al lui Kipling, ca idee, ca persoană, ca fel de a fi, pare a fi servit multor britanici pe când se aflau în străinătate. Culoarea pielii lor i-a scos în evidență, în mod dramatic și liniștitor, din marea de localnici, dar britanicul care circula printre indieni, africani sau arabi știa și că aparține unei îndelungate tradiții de răspundere executivă față de rasele de culoare și că poate utiliza rezervele empirice și spirituale ale acestei tradiții. Despre ea, despre gloria și dificultățile ei scria Kipling atunci când celebra „drumul" urmat de Omul Alb în colonii:

> Iată drumul pe care calcă Oamenii Albi
> Când deschid o cale –
> Metal sub picioare, vie deasupra
> Și marea în ambele părți.
> Am urmat acel drum – un drum plin de ape și vânt –
> Călăuziți de steaua noastră.
> O, e bine pentru lume când Oamenii Albi își urmează
> Drumul alături unii de alții![27]

„Deschiderea unei căi" e cel mai bine realizată de Oamenii Albi împreună unii cu alții, o aluzie la primejdiile actuale ale rivalității europene în colonii; fiindcă au eșuat în încercarea de a coordona strategia, Oamenii Albi ai lui Kipling sunt gata să meargă

la război: „Libertate pentru noi, libertate pentru copiii noștri / Și, pierzând libertatea, război." În spatele măștii de conducător binevoitor a Omului Alb, există întotdeauna o pornire expresă de a utiliza forța, de a ucide și de a fi ucis. Ce înnobilează misiunea sa este un anumit sentiment de dăruire intelectuală; el este Omul Alb, dar nu doar pentru profit, întrucât „steaua" sa se află probabil mult deasupra avantajului material. Cu siguranță că mulți Albi s-au întrebat adesea pentru ce luptă pe acel „drum plin de ape și vânt" și desigur că un mare număr dintre ei trebuie să fi fost derutați de felul cum culoarea pielii le-a asigurat un statut ontologic superior, plus o mare putere asupra unei bune părți din lumea locuită. Totuși, până la urmă, a fi Alb, pentru Kipling și pentru cei ale căror percepții și retorică au fost influențate de el, a reprezentat o afacere de autoconfirmare. Deveneai Alb pentru că *erai* Alb; mai important, „bând acea cupă", trăind acel destin invariabil în „ziua Omului Alb", rămânea prea puțin timp pentru speculații inutile pe tema originilor, a cauzelor, a logicii istoriei.

A fi Alb era așadar o idee și o realitate, implica o atitudine rațională atât față de lumea albă, cât și față de cea de culoare, însemna, în colonii, a vorbi într-un fel anume, a te comporta conform unui cod de reguli și chiar a simți anumite lucruri și nu altele. Mai însemna judecăți, evaluări, gesturi specifice, era o formă de autoritate în fața căreia te așteptai ca populațiile de culoare și chiar albii înșiși să se încline. În formele instituționale pe care le-a luat (guverne coloniale, corpuri consulare, întreprinderi comerciale), a reprezentat un mijloc de exprimare, difuzare și implementare a politicii legate de lume și, ca mijloc de acest fel, deși avea îngăduința unei anumite latitudini personale, se afla sub dominația ideii comune și impersonale de a fi Alb. A fi Alb, pe scurt, reprezenta un mod foarte concret de „a fi în lume", de a lua în stăpânire realitatea, limba și gândirea. A făcut posibil un stil specific.

Kipling însuși nu putea să apară pur și simplu, ceea ce este adevărat și despre Omul său Alb. Asemenea idei și autorii lor se nasc

în împrejurări istorice și culturale complexe, dintre care cel puțin două au multe în comun cu istoria orientalismului din secolul al XIX-lea. Una este obiceiul, autorizat din punct de vedere cultural, de a prezenta mari generalizări prin care realitatea e împărțită în diferite colective: limbi, rase, tipuri, culori, mentalități, fiecare categorie fiind nu atât o denumire neutră cât o interpretare evaluativă. La baza acestor categorii se află opoziția rigid binomială „noi"/„ei", cu primul element punând întotdeauna stăpânire pe cel de-al doilea (chiar până la a face din „ei" exclusiv o funcție a lui „noi"). Această opoziție a fost consolidată nu doar de antropologie, de lingvistică și istorie, ci și, desigur, de tezele darwiniste ale supraviețuirii și selecției naturale, și, nu mai puțin decisiv, de retorica înaltului umanism cultural. Ce a dat unor scriitori ca Renan și Arnold dreptul la generalizări privitoare la rasă a fost caracterul oficial al culturii lor. Valorile „noastre" au fost (să spunem) liberale, umane, corecte; ele erau susținute de tradiția beletristicii, a erudiției, a cercetării raționale; ca europeni (și albi), „noi" împărtășeam aceste valori ori de câte ori le erau lăudate calitățile. Totuși, parteneriatele umane create prin valori culturale repetate au exclus la fel de mult pe cât au inclus. Pentru fiecare idee despre arta „noastră" în numele căreia vorbeau Arnold, Ruskin, Mill, Newman, Carlyle, Renan, Gobineau sau Comte, se forma o altă legătură în lanțul ce „ne" unea, în timp ce un alt străin era alungat. Chiar dacă acesta este întotdeauna rezultatul unei asemenea retorici, oriunde și oricând apare el, trebuie să ne amintim că, pentru Europa secolului al XIX-lea, s-a construit un edificiu impozant de învățătură și de cultură în fața adevăraților outsideri (coloniile, săracii, delincvenții), edificiu al cărui rol în cultură era de a defini pentru ce nu erau *ei* structural potriviți.[28]

Cealaltă împrejurare comună a apariției Omului Alb și a orientalismului este „domeniul" controlat de fiecare, precum și sentimentul că un asemenea domeniu atrage după sine moduri specifice, chiar ritualuri, de comportare, de învățare și de cucerire.

Doar un occidental putea vorbi despre orientali, de exemplu, tot la fel cum numai Omul Alb putea desemna și numi oamenii de culoare. Orice declarație făcută de orientaliști sau de Albi (care erau, de obicei, interschimbabili) exprima un sentiment al distanței ireductibile dintre albi și rasele de culoare, sau dintre occidentali și orientali; în plus, în spatele fiecărei declarații, răsuna tradiția experienței, a învățăturii și a educației, ce-l menținea pe orientalul de culoare în poziția sa de *obiect studiat de occidentalul alb*, în loc să fie invers. Atunci când te aflai pe o poziție de putere – așa cum se afla Cromer, de exemplu – orientalul aparținea sistemului de guvernare al cărui principiu era, pur și simplu, de a se asigura că nici unui oriental nu i se permitea să fie independent și să se conducă singur. Premisa aici consta în faptul că, din moment ce orientalii nu știau nimic despre autoguvernare, era mai bine ca ei să rămână ignoranți, spre binele lor.

Întrucât Omul Alb, ca și orientalistul, a trăit foarte aproape de linia de înaltă tensiune ce ținea în șah rasele de culoare, el s-a simțit obligat să definească și să redefinească domeniul pe care îl analiza. Pasajele de descriere narativă alternează în mod regulat cu pasajele de definire și judecată, care întrerup narațiunea; acesta este un stil caracteristic scrierilor experților orientaliști care l-au folosit pe Omul Alb al lui Kipling drept mască. Iată ce-i scria T.E. Lawrence lui V.W. Richards în 1918:

> ...Imaginația mea s-a simțit atrasă de arabi. Este vechea civilizație, care s-a rafinat abolindu-i pe zeii protectori ai casei și jumătate din podoabele pe care ai noștri se grăbesc să și le însușească. Învățătura sărăciei materiale este bună și implică evident și un fel de sărăcie morală. Ei [arabii] gândesc pe moment și încearcă să se strecoare prin viață fără a face progrese sau a urca munții. Parțial, este o oboseală mentală și morală și, pentru a evita dificultățile, ei trebuie să abandoneze atât de multe, încât ajungem să considerăm acest lucru onorabil și demn: și totuși, fără a le împărtăși în nici un fel punctul de vedere, cred că-l pot înțelege suficient de bine pentru a mă privi

> pe mine însumi și pe alți străini din direcția lor și fără a-l condamna. Știu că sunt un străin pentru ei și așa voi fi mereu; dar nu-i pot crede mai răi, nu mai mult decât aș putea să devin ca ei.[29]

O perspectivă similară, oricât de diferit ar putea părea subiectul în discuție, poate fi găsită în aceste observații ale Gertrudei Bell:

> Câte sute de ani a durat această stare de lucruri [adică, faptul că arabii trăiesc într-o „stare de război"] ne vor spune cei ce vor citi primele documente ale existenței arabe primordiale, căci se ajunge până la primele, dar niciodată arabul nu a câștigat înțelepciune din experiență. El nu e niciodată în siguranță și totuși se comportă de parcă siguranța ar fi pâinea lui zilnică.[30]

La care, ca o lămurire, vom adăuga o altă observație, de această dată despre viața din Damasc:

> Încep să văd ca prin ceață ce înseamnă civilizația unui mare oraș oriental, cum trăiesc oamenii, ce gândesc; și ajung la înțelegere cu ei. Cred că faptul de a fi englez îmi este de mare ajutor... Am pornit în lume cu cinci ani în urmă. Diferența este foarte marcată. Cred că se datorează în mare măsură succesului guvernării noastre în Egipt... Înfrângerea Rusiei înseamnă mult și impresia mea este că politica energică a Lordului Curzon în Golful Persic și la granița Indiei înseamnă și mai mult. Nimeni dintre cei care nu cunosc Estul nu poate înțelege cum se leagă toate. Nu e o exagerare să spunem că, dacă misiunea engleză ar fi fost întoarsă de la porțile Kabulului, turistul englez ar fi fost privit cu răutate pe străzile Damascului.[31]

În asemenea declarații, observăm imediat că „arabul" sau „arabii" au o aură de singularitate, de delimitare clară și de consecvență colectivă cu ei înșiși ca pentru a șterge orice urmă a arabilor individuali, cu istorii ale vieții ce pot fi povestite. Ce i-a atras imaginația lui Lawrence a fost claritatea arabilor, atât ca imagine, cât și ca filosofie (sau atitudine) presupusă față de viață: în ambele cazuri, de ce se agață Lawrence este arabul ca văzut din

perspectiva purificatoare a cuiva care nu e arab și a cuiva pentru care o simplitate primitivă, lipsită de conștiință de sine, cum este cea a arabului, reprezintă ceva definit de observator, în acest caz de Omul Alb. Totuși, rafinamentul arab, care, în elementele sale esențiale, corespunde viziunii lui Yeats asupra Bizanțului, unde:

> Flăcări ce nu ard cu vreascuri, neaprinse cu cremene ori amnar,
> Netulburate de furtuni, flăcări născute din flăcări,
> Unde trag spirite din sânge născute
> Și de unde tot ce-i furie dispare[32],

este asociat cu veșnicia arabă, de parcă arabul nu ar fi fost supus proceselor obișnuite ale istoriei. În mod paradoxal, arabul îi pare lui Lawrence a se fi epuizat tocmai în persistența sa temporală. Vârsta imensă a civilizației arabe a servit astfel la rafinarea arabului până la atributele sale esențiale și la epuizarea sa morală în acest fel. Cu ce rămânem este arabul lui Bell: secole de experiență, fără înțelepciune. Ca o entitate colectivă, deci, arabul nu acumulează nici o consistență existențială sau chiar semantică. El rămâne același, cu excepția rafinamentelor epuizante, menționate de Lawrence de la un capăt la altul al „documentelor existenței arabe primordiale". Trebuie să presupunem că, dacă *un* arab simte bucurie, dacă e trist la moartea unui copil sau a unui părinte, dacă are un sentiment al nedreptăților tiraniei politice, atunci acele experiențe sunt neapărat subordonate faptului simplu și permanent de a fi arab.

Primitivitatea unei asemenea stări există simultan la cel puțin două niveluri: unu, *în definiție*, care e reductivă, și doi (după Lawrence și Bell), *în realitate.* Această coincidență absolută nu a fost ea însăși o simplă coincidență. Cea dintâi putea fi făcută doar din exterior prin intermediul unui vocabular și al unor instrumente epistemologice concepute atât pentru a ajunge la esența lucrurilor, cât și pentru a evita distragerile prin accidente, împrejurări sau experiențe. Pentru cealaltă, coincidența a fost un fapt rezultat doar din metodă,

tradiție și politică laolaltă. Fiecare, într-un anumit sens, a șters distincțiile dintre tip – orientalul/, semitul/, arabul/, Orientalul/ – și o realitate umană obișnuită, „misterul incontrolabil din zona animalică", în care trăiesc toate ființele omenești. Cercetătorul științific a luat un tip marcat ca „oriental" drept același lucru ca orice oriental individual pe care îl putea întâlni. Ani de tradiție au poleit discursul pe teme ca spiritul semitic sau oriental, cu o anumită legitimitate. Iar bunul-simț politic a învățat, conform minunatei exprimări a lui Bell, că în Est „totul rămâne intact". Deci primitivitatea a aparținut Orientului, *a fost* Orientul, o idee la care trebuia să revină oricine avea de-a face cu Orientul sau scria despre acesta, ca la un punct de referință ce depășește timpul sau experiența.

Există o modalitate excelentă de a înțelege toate acestea așa cum s-au aplicat ele la agenții, experții și consilierii albi pentru Orient. Ce a contat la Lawrence și Bell a fost că referirile lor la arabi sau orientali au aparținut unei convenții de formulare ușor de recunoscut și de mare autoritate, capabilă să-și subordoneze detaliul. Dar de unde, mai precis, au venit „arabul", „semitul" sau „orientalul"?

Am remarcat cum, în secolul al XIX-lea, la scriitori ca Renan, Lane, Flaubert, Caussin de Perceval, Marx și Lamartine, o generalizare în legătură cu „Orientul" și-a extras energia din reprezentativitatea presupusă a tot ce era oriental; fiecare părticică a Orientului vorbea despre orientalitatea sa, astfel încât atributul de a fi oriental anula orice altă calitate. Un oriental era mai întâi oriental și doar apoi om. O asemenea clasificare radicală era în mod natural consolidată de științe (sau discursuri, cum prefer să le numesc), care au luat o direcție înapoi și în jos, către categoria speciei, ceea ce se presupunea a fi și o explicație ontogenetică pentru fiecare membru al speciei. Astfel, în cadrul unor denumiri limitate, semi-populare, ca „oriental", s-au mai făcut și alte distincții valabile din punct de vedere științific; majoritatea s-au bazat, în principal, pe tipurile de limbi – de exemplu, semitice, dravidice, hamitice – dar au putut găsi rapid în sprijinul lor dovezi antropologice, psihologice,

biologice și culturale. „Semitic" la Renan, de pildă, a fost o generalizare lingvistică, căreia i se puteau adăuga tot felul de idei paralele din anatomie, istorie, antropologie și chiar geologie. „Semitic" putea fi folosit atunci nu doar ca simplă descriere sau denumire; se putea aplica oricărui complex de evenimente istorice și politice pentru a le reduce la un nucleu anterior și inerent lor. „Semitic" a fost, de aceea, o categorie transtemporală, transindividuală, pretinzând a prevedea orice act discret al comportamentului „semitic" pe baza unei esențe „semitice" preexistente și având scopul de a interpreta toate aspectele vieții și ale activității umane în funcție de un element „semitic" comun.

Autoritatea specială a unor asemenea idei, relativ punitive, asupra culturii europene liberale de la sfârșitul secolului al XIX-lea va părea misterioasă dacă nu se amintește că atracția unor științe ca lingvistica, antropologia și biologia consta în faptul că erau empirice și nicidecum speculative sau idealiste. Semiticul lui Renan, ca și indo-europeanul lui Bopp, era un obiect construit, e adevărat, dar considerat logic și inevitabil ca protoformă, prin datele analizabile din punct de vedere empiric și inteligibile din punct de vedere științific ale limbilor semitice concrete. Astfel, în încercarea de a se formula un tip lingvistic primitiv și prototipic (ca și unul cultural, psihologic și istoric), a existat și o „încercare de a defini un potențial uman primar"[33], din care au derivat uniform exemple specifice de comportament. Această încercare ar fi fost imposibilă, dacă nu s-ar fi crezut – în termeni empirici clasici – că mintea și trupul sunt realități interdependente, determinate inițial de un set dat de condiții geografice, biologice și cvasiistorice.[34] Din acestea, care nu se aflau la dispoziția băștinașilor pentru descoperire sau introspecție, nu exista nici o scăpare ulterioară. Înclinația clasicistă a orientaliștilor a fost susținută de aceste idei empirice. În toate studiile lor de islamism, budism sau zoroastrism „clasic", simțeau, așa cum mărturisește dr. Casaubon al lui George Eliot, că acționează „ca stafia unui străbun, rătăcește prin lume și caută

să o reconstituie, cerebral, așa cum era, în pofida părăginirii și a schimbărilor năucitoare care au avut loc".[35]

Dacă tezele acestea despre caracteristicile lingvistice, de civilizație și, în final, rasiale erau doar o parte a unei dezbateri academice între oamenii de știință și savanții europeni, le-am putea cataloga drept un material de decor pentru o dramă de cafenea, lipsită de importanță. Problema e, totuși, că atât termenii dezbaterii, cât și dezbaterea însăși aveau o foarte largă răspândire; în cultura de la sfârșitul secolului al XIX-lea, așa cum spunea Lionel Trilling, „teoria rasială, stimulată de un naționalism și de un imperialism în creștere, susținută de o știință incompletă și prost asimilată, a fost aproape necontestată"[36]. Teoria rasială, ideile despre originile și clasificările primitive, despre decadența modernă, despre progresul civilizației, despre destinul raselor albe (sau ariene) și nevoia de teritorii coloniale, toate acestea constituiau elemente în amalgamul ciudat de știință, politică și cultură, a cărui tendință a fost întotdeauna, aproape fără excepție, de a ridica Europa sau o rasă europeană la poziția de dominație asupra părților neeuropene ale omenirii. Exista un consens general și în privința faptului că, în conformitate cu o formă de darwinism modificată în mod ciudat, validată de Darwin însuși, orientalii moderni erau vestigii degradate ale unei măreții trecute; civilizațiile antice sau „clasice" ale Orientului au fost percepute prin dezordinile decadenței actuale, dar numai (a) pentru că un specialist alb, cu tehnici științifice extrem de rafinate, putea face analiza și reconstrucția, și (b) pentru că un vocabular de largi generalități (semiții, arienii, orientalii) se referea nu la un set de ficțiuni, ci mai degrabă la o mulțime de distincții aparent obiective și acceptate. Astfel, o observație despre ce erau și ce nu erau capabili orientalii a fost susținută de „adevăruri" biologice, cum ar fi cele exprimate de P. Charles Michel în *A Biological View of Our Foreign Policy* (1896), de Thomas Henry Huxley în *The Struggle for Existence in Human Society* (1888), de Benjamin Kidd în *Social Evolution* (1894), de John B.

Crozier în *History of Intellectual Development on the Lines of Modern Evolution* (1897-1901) și de Charles Harvey în *The Biology of British Politics* (1904).[37] S-a presupus că, dacă limbile erau atât de distincte unele de altele pe cât spuneau lingviștii, atunci și utilizatorii limbilor – spiritele, culturile, potențialele și chiar trupurile lor – se deosebeau în moduri similare. Iar aceste distincții aveau în spatele lor forța adevărului ontologic, empiric, împreună cu demonstrația convingătoare a unui asemenea adevăr în studiile asupra originilor, dezvoltării, caracterului și destinului.

Ceea ce trebuie subliniat este faptul că adevărul acesta despre diferențele distinctive între rase, civilizații și limbi a fost (sau a pretins a fi) radical și de nedezrădăcinat. A mers la esența lucrurilor, a afirmat că nu există scăpare de origini și de tipurile create de acestea; a stabilit granițele reale între ființele umane, pe care s-au construit rasele, națiunile și civilizațiile; a îndepărtat viziunea de realitățile umane obișnuite, dar numeroase, cum ar fi bucuria, suferința, organizarea politică, îndreptând în schimb atenția în direcția originilor imuabile. Un om de știință nu putea scăpa de aceste origini în cercetările lui, tot la fel cum un oriental nu putea scăpa de „semiți" sau de „arabi" sau de „indieni", dintre care realitatea sa prezentă – degradată, colonizată, înapoiată – îl excludea, cu excepția prezentării didactice a cercetătorului alb.

Profesiunea de cercetător de specialitate conferea privilegii unice. Reamintim că Lane putea părea a fi oriental și totuși să-și păstreze detașarea de savant. Orientalii pe care îi studia au devenit de fapt orientalii *săi* pentru că el îi vedea nu doar ca pe niște oameni reali, ci și ca pe niște obiecte monumentalizate în relatările sale despre ei. Această dublă perspectivă a încurajat un fel de ironie structurată. Pe de o parte, era un număr de oameni care trăiau în prezent; pe de altă parte, acești oameni – ca subiect de studiu – au devenit „egiptenii", „musulmanii" sau „orientalii". Doar cercetătorul putea vedea și utiliza discrepanța dintre cele două niveluri. Tendința celei dintâi a fost întotdeauna către o mai

mare varietate, totuși această varietate a fost mereu restrânsă, comprimată până la extrema generalității. Orice caz modern, firesc de comportament a devenit o efuziune ce trebuia trimisă înapoi la terminalul originar, care era consolidat în acest proces. Un asemenea gen de „expediere" era tocmai *disciplina* orientalismului.

Abilitatea lui Lane de a-i trata pe egipteni ca pe niște ființe prezente și ca pe niște validări ale unor etichete *sui generis* era o funcție atât a disciplinei orientaliste, cât și a viziunilor ce existau în general despre musulmanul din Orientul Apropiat sau despre semit. La nici un popor nu era mai posibil decât la semiții orientali să vezi prezentul și originile împreună. Evreii și musulmanii, ca subiecte ale studiului orientalist, au fost ușor de înțeles ținând seama de originile lor primitive: acest fapt a constituit (și, într-o anumită măsură, constituie încă) piatra de temelie a orientalismului modern. Renan i-a numit pe semiți un caz de dezvoltare întreruptă și, din punct de vedere funcțional, aceasta a ajuns să însemne că, pentru orientalist, nici un semit modern, oricât de convins era despre el însuși că e modern, nu putea depăși vreodată drepturile ce le aveau originile asupra sa. Această regulă a funcționat la nivelul temporal și spațial împreună. Nici un semit nu a avansat în timp dincolo de dezvoltarea dintr-o perioadă „clasică"; nici un semit nu se putea elibera vreodată de mediul pastoral și pustiu al cortului și al tribului său. Orice manifestare a vieții „semitice" actuale putea fi și trebuia să fie trimisă înapoi la categoria explicativă primară a „semiticului".

Puterea executivă a unui asemenea sistem de referință, prin care fiecare caz discret de comportament real poate fi redus la un număr mic de categorii explicative „originare", a fost considerabilă la sfârșitul secolului al XIX-lea. În orientalism, a fost echivalentul birocrației în administrația publică. Departamentul era mai util decât dosarul individual și, cu siguranță, ființa umană avea semnificație, în principal, ca ocazie de întocmire a unui dosar. Trebuie să ni-l imaginăm pe orientalist la treabă, în rolul unui funcționar

ce grupează o mare varietate de dosare într-un dulap pe care scrie „semiți". Ajutat de descoperiri recente din antropologia comparativă și primitivă, un savant ca William Robertson Smith poate grupa laolaltă locuitorii din Orientul Apropiat și poate scrie despre obiceiurile lor de înrudire și căsătorie, despre forma și conținutul practicilor lor religioase. Puterea operei lui Smith constă în demitologizarea radicală a semiților. Barierele nominale prezentate lumii de islam sau de iudaism sunt înlăturate; Smith folosește filologia și mitologia semitică, precum și erudiția orientalistă, „pentru a construi... o imagine ipotetică a dezvoltării sistemelor sociale, în conformitate cu toate realitățile arabe". Dacă imaginea aceasta reușește să dezvăluie rădăcinile (încă influente) ale monoteismului în totemism sau în venerarea animalelor, atunci savantul a avut succes. Și aceasta, spune Smith, în ciuda faptului că „sursele noastre mahomedane trag un văl, în măsura în care pot s-o facă, peste toate detaliile vechiului păgânism"[38].

Opera lui Smith despre semiți a acoperit domenii ca teologia, literatura și istoria; a fost scrisă cu conștiința deplină a muncii orientaliștilor (vezi, de exemplu, atacul sălbatic al lui Smith din 1887 la adresa lucrării lui Renan *Histoire du peuple d'Israël*) și, mai important, a fost destinată a contribui la înțelegerea semiților moderni. Cred că Smith a fost o legătură crucială în lanțul intelectual ce unea Omul-Alb-ca-expert cu Orientul modern. Nimic din toată înțelepciunea cuprinsă în competența orientalistă a lui Lawrence, Hogarth, Bell și a altora nu ar fi fost posibilă fără Smith. Iar Smith însuși, expertul în antichități, nu ar fi avut nici jumătate din autoritatea sa fără experiența suplimentară și directă a „realităților arabe". Combinația, în cazul lui Smith, între înțelegerea categoriilor primare și abilitatea de a vedea adevărurile generale din spatele ciudățeniilor empirice ale comportamentului oriental contemporan este cea care a dat greutate scrierilor sale. În plus, tocmai această combinație specială a anticipat stilul de competență pe care Lawrence, Bell și Philby și-au construit reputația.

Ca Burton și Charles Doughty înaintea lui, Smith a călătorit în Hejaz între 1880 și 1881. Arabia a fost un loc extrem de privilegiat pentru orientalist, nu doar pentru că musulmanii tratează islamul ca pe *genius loci* al Arabiei, ci și pentru că regiunea Hejaz pare, din punct de vedere istoric, la fel de pustie și de înapoiată cum este din punct de vedere geografic; deșertul arab e astfel considerat un loc despre care se pot face declarații privitoare la trecut în exact aceeași formă (și cu același conținut) precum cele referitoare la prezent. În Hejaz, poți vorbi despre musulmani, despre islamul modern și cel primitiv fără a te obosi să faci distincții. Acestui vocabular lipsit de fundament istoric, Smith a putut să-i aducă însemnul autorității suplimentare asigurate de studiile sale semitice. Ce auzim în comentariile lui este punctul de vedere al unui savant ce controla *toate* antecedentele pentru islam, arabi și Arabia. Așadar:

> Este caracteristic pentru mahomedanism ca orice sentiment național să primească un aspect religios, întrucât întreaga viață politică și toate formele sociale ale unei țări musulmane poartă o haină religioasă. Dar ar fi o eroare să presupui că sentimentul religios autentic stă la baza a tot ce se justifică prin preluarea formei religioase. Prejudecățile arabului își au rădăcinile într-un conservatorism care e mai profund decât credința sa în islam. Este, într-adevăr, o mare greșeală a religiei Profetului faptul că se lasă atât de ușor în voia prejudecăților rasei în rândurile căreia a fost pentru prima dată răspândită și că a luat sub protecția sa atât de multe idei barbare și învechite, care până și Mahomed trebuie să fi văzut că nu au valoare religioasă, dar pe care el le-a introdus în sistemul său spre a facilita propagarea doctrinelor sale reformate. Totuși, multe dintre prejudecățile ce ni se par cel mai clar mahomedane nu au bază în Coran.[39]

Pronumele „ni" din ultima frază a acestui uimitor exemplu de logică definește explicit poziția avantajoasă a Omului Alb. Aceasta „ne" permite să spunem în prima frază că întreaga viață politică și socială „poartă" o haină religioasă (islamul poate fi astfel

caracterizat ca totalitarist), apoi să spunem în a doua că religia e doar o mască folosită de musulmani (cu alte cuvinte, toți musulmanii sunt, în esență, ipocriți). În a treia frază, se pretinde că islamul – chiar și atunci când pune stăpânire pe credința arabului – nu a reformat cu adevărat conservatorismul preislamic de bază al arabului. Și asta nu e tot. Căci, dacă islamul a avut succes ca religie, e pentru că a permis, în mod iresponsabil, pătrunderea acestor prejudecăți arabe „autentice"; pentru o asemenea tactică (acum vedem că a fost o tactică în avantajul islamului), trebuie să-l învinuim pe Mahomed, care, la urma urmei, a fost un cripto-iezuit fără scrupule. Dar toate acestea sunt mai mult sau mai puțin șterse în ultima frază, când Smith „ne" asigură că tot ce a spus despre islam nu e valabil, deoarece aspectele esențiale ale islamului cunoscute Vestului nu sunt, de fapt, „mahomedane".

Principiul identității și cel al noncontradicției în mod evident nu obligă cu nimic orientalistul. Ce precumpănește este competența orientalistă, bazată pe un adevăr colectiv incontestabil, aflat în totalitate în puterea de înțelegere filosofică și retorică a orientalistului. Smith poate vorbi fără cea mai mică ezitare despre „comportamentul naiv, practic și... structural nereligios al spiritului arab", despre islam ca sistem de „ipocrizie organizată", despre imposibilitatea „de a simți orice respect pentru devoțiunea musulmană, în care formalismul și repetiția inutilă sunt reduse la un sistem". Atacurile sale la adresa islamului nu sunt relativiste, căci îi este clar că superioritatea Europei și a creștinismului e reală, nu imaginară. La bază, viziunea lui Smith asupra lumii este binară, cum reiese din pasaje ca următorul:

> Călătorul arab e diferit de noi. Osteneala de a se deplasa din loc în loc e o simplă neplăcere pentru el, nu se bucură de efort [așa cum ne bucurăm „noi"] și bodogănește de foame sau de oboseală cu toată forța [așa cum „noi" nu facem]. Nu-l veți convinge niciodată pe oriental că, atunci când te dai jos de pe cămilă, poți avea și altă dorință în afară de aceea de a te așeza imediat pe un covor și a te odihni

(*isterih*), fumând și bând. În plus, arabul e prea puțin impresionat de peisaj [dar „noi" suntem].[40]

„Noi" suntem așa, „ei" sunt altfel. Care arab, care islam, când, cum, după care probe: acestea par a fi distincții irelevante pentru Smith în cercetarea și experiența sa din Hejaz. Problema crucială este că tot ce se poate ști sau afla despre „semiți" și „orientali" primește o confirmare imediată, nu doar din arhive, ci direct de la fața locului.

Dintr-o asemenea structură coercitivă, prin care un om modern „de culoare" e înlănțuit irevocabil de adevărurile generale formulate în legătură cu antecedentele sale lingvistice, antropologice și doctrinare tipice de către un savant european alb, a derivat opera marilor experți orientaliști din Anglia și din Franța din secolul XX. La această structură experții au adus și mitologia lor personală, și propriile obsesii, care la scriitori ca Doughty și Lawrence au fost studiate cu o considerabilă hotărâre. Fiecare – Wilfrid Scawen Blunt, Doughty, Lawrence, Bell, Hogarth, Philby, Sykes, Storrs – a crezut că viziunea sa asupra realităților orientale a fost individuală, creată de la sine în urma unui contact intens personal cu Orientul, cu islamul sau cu arabii; fiecare a manifestat un dispreț general față de cunoștințele oficiale despre Est. „Soarele m-a făcut arab", a scris Doughty în *Arabia Deserta*, „dar niciodată nu m-a pervertit la orientalism." Totuși, într-o analiză finală, toți (cu excepția lui Blunt) au exprimat ostilitatea occidentală tradițională și teama față de Orient. Vederile lor au rafinat și au dat o nuanță personală stilului academic al orientalismului modern, cu repertoriul său de mari generalizări, de „știință" tendențioasă ale cărei decizii nu puteau fi contestate, ale cărei generalizări nu puteau fi reduse la simple formule. (Doughty scrie din nou, pe aceeași pagină unde a ironizat orientalismul: „Semiții sunt ca un om ce stă într-o cloacă până la ochi, dar care atinge cerul cu sprâncenele."[41]) Ei au acționat, au promis, au recomandat o politică publică pe baza unor asemenea generalizări; și, printr-o

remarcabilă ironie, au dobândit identitatea de orientali albi în culturile lor natale – deși, în cazurile lui Doughty, Lawrence, Hogarth și Bell, legătura lor profesională cu Estul (ca a lui Smith) nu i-a împiedicat să-l disprețuiască profund. Principala lor problemă era să mențină Orientul și islamul sub controlul Albilor.

O nouă dialectică apare din acest proiect. Ce i se cere expertului orientalist nu mai este o simplă „înțelegere": acum Orientul trebuie făcut să funcționeze, forța sa trebuie înregimentată de partea valorilor, a civilizației, a intereselor și a scopurilor „noastre". Cunoașterea Orientului e transformată direct în activitate, iar rezultatele dau naștere la noi curente de gândire și de acțiune în Orient. Dar acestea, la rândul lor, vor cere de la Omul Alb o nouă afirmare a controlului, de această dată nu ca autor al unei lucrări savante despre Orient, ci în calitate de creator al istoriei contemporane, al Orientului ca realitate actuală (pe care, pentru că expertul a început-o, doar el o poate înțelege în mod adecvat). Orientalistul a devenit acum o figură a istoriei orientale, ce nu se poate distinge de ea, făuritorul ei, *semnul* ei caracteristic pentru Vest. Iată pe scurt această dialectică:

> Unii englezi, al căror lider a fost Kitchener, au crezut că o revoltă a arabilor împotriva turcilor va permite Angliei, în lupta sa cu Germania, s-o înfrângă, în același timp, pe aliata sa, Turcia. Cunoașterea de către ei a naturii, puterii și țării popoarelor vorbitoare de limba arabă i-a făcut să creadă că finalul unei asemenea revolte va fi fericit: și i-au indicat caracterul și metoda. Astfel că i-au permis să înceapă, după ce au obținut asigurări oficiale că vor primi ajutor pentru ea din partea guvernului britanic. Totuși, revolta șerifului de Mecca a fost pentru cei mai mulți o surpriză și i-a găsit pe Aliați nepregătiți. A trezit sentimente contradictorii și și-a făcut mari prieteni și dușmani, printre ale căror invidii divergente treburile sale au început să eșueze.[42]

Acesta este rezumatul făcut de Lawrence însuși primului capitol din *The Seven Pillars of Wisdom*. „Cunoașterea" „unor englezi"

produce o mișcare în Orient, ale cărei „treburi" au urmări contradictorii; ambiguitățile, rezultatele pe jumătate imaginate, tragicomice ale acestui nou Orient reînviat devin subiectul scrierilor experților, o nouă formă de discurs orientalist ce prezintă o viziune a Orientului contemporan, nu ca narațiune, ci ca problematică, complexitate și speranță trădată, cu autorul orientalist alb care-i oferă o definiție profetică, limpede.

Înlocuirea narațiunii cu viziunea – care este adevărată chiar și într-o lucrare scrisă atât de limpede în stilul povestirii precum *The Seven Pillars* – e un fapt pe care l-am întâlnit deja în *Modern Egyptians* a lui Lane. Un conflict între o vedere holistică asupra Orientului (descriere, document monumental) și o narațiune a evenimentelor din Orient reprezintă un conflict pe mai multe niveluri, ce presupune mai multe finaluri diferite. Întrucât conflictul e frecvent reînnoit în discursul orientalismului, merită să fie analizat aici pe scurt. Orientalistul examinează Orientul de la înălțime, cu scopul de a surprinde întreaga panoramă din fața sa – cultură, religie, spirit, istorie, societate. Pentru aceasta, el trebuie să privească fiecare detaliu prin intermediul unui set de categorii reductive (semiții, spiritul musulman, Orientul etc.). Deoarece aceste categorii sunt în primul rând schematice și eficiente și deoarece se presupune mai mult sau mai puțin că nici un oriental nu se poate cunoaște pe sine așa cum îl poate cunoaște un orientalist, orice viziune a Orientului ajunge până la urmă să-și bazeze coerența și forța pe persoana, instituția sau discursul în a cărui proprietate se află. Orice viziune amplă e fundamental conservatoare și am observat cum, în istoria ideilor din Vest despre Orientul Apropiat, aceste idei s-au menținut indiferent de orice dovadă care le-a contestat. (Într-adevăr, putem argumenta că ideile acestea produc dovezi care le susțin valabilitatea.)

Orientalistul este, în principal, un fel de agent al unor asemenea viziuni ample; Lane e un exemplu tipic al modului cum un individ crede că și-a subordonat ideile, sau chiar ceea ce vede, exigențelor

unei concepții „științifice" asupra întregului fenomen cunoscut, colectiv, ca Orient sau națiune orientală. De aceea, o viziune e statică, tot la fel cum sunt statice categoriile științifice ce inspiră orientalismul de la sfârșitul secolului al XIX-lea: nu există nici un refugiu în spatele „semiților" sau al „spiritului oriental"; acestea sunt puncte finale, ce mențin fiecare varietate de comportament oriental în cadrul unei viziuni generale asupra întregului domeniu. Ca disciplină, ca profesie, ca limbaj sau discurs specializat, orientalismul se bazează pe permanența întregului Orient, căci fără „Orient" nu pot exista cunoștințele consistente, inteligibile și clare, numite „orientalism". Astfel, Orientul aparține orientalismului, așa cum se presupune că există informații pertinente care aparțin Orientului (sau despre Orient).

Asupra acestui sistem static de „esențialism sincronic"[43] pe care l-am numit viziune, deoarece presupune că întregul Orient poate fi văzut dintr-o privire, există o presiune constantă. Sursa de presiune este narativă, prin faptul că, dacă se poate arăta că orice detaliu oriental se mișcă sau se dezvoltă, diacronia este introdusă în sistem. Ce părea stabil – și Orientul e sinonim cu stabilitatea și cu eternul neschimbător – apare acum ca instabil. Instabilitatea sugerează că istoria, cu detaliul său ce provoacă dezordine, cu curentele sale de schimbare, cu tendința sa de creștere, declin sau mișcare dramatică, e posibilă în Orient și pentru Orient. Istoria și narațiunea prin care e reprezentată istoria susțin că viziunea este insuficientă, că „Orientul" ca o categorie ontologică necondiționată nedreptățește potențialul de schimbare al realității.

În plus, narațiunea este forma specifică luată de istoria scrisă pentru a se opune permanenței viziunii. Lane a sesizat pericolele narațiunii atunci când a refuzat să dea o formă lineară informațiilor sale, preferând în schimb forma monumentală a viziunii enciclopedice și lexicografice. Narațiunea afirmă puterea oamenilor de a se naște, de a se dezvolta și de a muri, tendința instituțiilor și a realităților de a se schimba, posibilitatea ca modernitatea și contemporaneitatea

să depășească, în final, civilizațiile „clasice"; mai mult, ea afirmă că dominarea realității de către viziune nu e altceva decât o voință de putere, o voință de adevăr și interpretare și nu o condiție obiectivă a istoriei. Pe scurt, narațiunea introduce un punct de vedere, o perspectivă, o conștiință opusă rețelei unitare a viziunii; ea violează ficțiunile apoloniene senine afirmate de viziune.

Atunci când, în urma Primului Război Mondial, Orientul a fost determinat să intre în istorie, orientalistul-agent a provocat acest lucru. Hannah Arendt a făcut observația strălucită că omologul birocratului este agentul secret[44], ceea ce înseamnă că, dacă efortul academic colectiv numit orientalism a fost o instituție birocratică bazată pe o anumită viziune conservatoare asupra Orientului, atunci cei care au servit o asemenea viziune în Orient au fost agenții imperiali ca T.E. Lawrence. În opera sa, putem vedea cel mai clar conflictul dintre istoria narativă și viziune, în vreme ce, după cum spunea el, „noul imperialism" a încercat „o tendință activă de a impune răspundere popoarelor locale [din Orient]"[45]. Concurența dintre puterile europene le-a făcut acum să împingă Orientul în viața activă, să-l pună în funcțiune, să-l treacă de la pasivitatea „orientală" imuabilă la viața militantă modernă. Ar fi important, totuși, ca Orientul să nu fie niciodată lăsat de capul său sau să scape din mână, ideea canonică fiind că orientalii nu au tradiția libertății.

Marea dramă a operei lui Lawrence este că ea simbolizează lupta, în primul rând, de a stimula Orientul (lipsit de viață, atemporal, fără forță) la mișcare; în al doilea rând, de a impune acestei mișcări o formă esențialmente occidentală; în al treilea rând, de a cuprinde noul Orient trezit la viață într-o viziune personală, al cărei stil retrospectiv include un puternic sentiment al eșecului și trădării.

> Am vrut să creez o nouă națiune, să restabilesc o influență pierdută, să dau celor douăzeci de milioane de semiți bazele pe care să-și

> construiască un inspirat palat de vis al gândurilor lor naționale... Toate provinciile supuse ale imperiului nu meritau, pentru mine, moartea nici unui englez. Dacă am restabilit în Est un respect de sine, niște țeluri și idealuri, dacă am făcut mai exigentă guvernarea standard a albilor asupra raselor de culoare, înseamnă că am ajutat aceste popoare să corespundă într-o anumită măsură noii comunități de națiuni, în care rasele dominante își vor uita realizările brutale, iar rasele albe, roșii, galbene, brune și negre se vor afla împreună, fără priviri piezișe, în serviciul lumii.[46]

Nimic din toate acestea, nici ca intenție, nici ca demers real, nici ca proiect eșuat, nu ar fi fost nici pe departe posibil fără perspectiva orientalistului alb la bază:

> Evreii din Metropolă de la Brighton, sărmanii, adoratorii lui Adonis, desfrânatele din bordelurile Damascului sunt cu toții indicii similare ale capacității semiților de a se bucura și expresiile aceleiași energii ce ne-a dat nouă, la polul opus, renunțarea la sine a esenienilor sau a primilor creștini sau a primilor califi, care considerau calea spre cer demnă de cei săraci cu duhul. Semiții ezitau între desfrâu și uitarea de sine.

Lawrence e susținut în asemenea afirmații de o tradiție respectabilă ce se întinde ca lumina unui far pe durata întregului secol al XIX-lea; în centrul său, de unde emană lumina, desigur, se află „Orientul", centrul acesta fiind suficient de puternic pentru a lumina atât topografia generală, cât și detaliile ei, aflate în raza sa de acțiune. Evreii, adoratorii lui Adonis, desfrânatele din Damasc constituie semne nu atât ale umanității, să spunem, cât ale unui domeniu semiotic numit semitic și transformat în ramura semitică, coerentă, a orientalismului. În cadrul acestui domeniu, au fost posibile anumite lucruri:

> Arabii s-ar putea legăna pe o idee ca pe o coardă, căci loialitatea neangajată a spiritelor lor a făcut din ei sclavi supuși. Nici unul nu s-ar elibera de-o obligație până la venirea succesului și, odată cu

> el, a responsabilității, a datoriei și a angajării. Apoi ideea s-a dus și treaba s-a încheiat – în ruină. Fără o credință, ei ar putea fi purtați în cele patru colțuri ale lumii (dar nu spre cer) arătându-li-se bogățiile și plăcerile pământului; dar dacă pe drum... ar întâlni profetul unei idei, care nu ar avea unde pune capul sau a cărui hrană ar depinde de pomană sau de păsări, atunci și-ar părăsi cu toții bogăția pentru inspirația acestuia... Sunt la fel de instabili ca apa și, tot ca apa, ar putea învinge în final. Din zorii vieții, în valuri succesive, ei s-au aruncat asupra poftelor trupești. Fiecare val s-a spart.. Am ridicat și am rostogolit un asemenea val (și nu cel mai mic) înaintea respirației unei idei, până a ajuns la vârf, a coborât și s-a prăbușit în Damasc. Acest val, respins de rezistența unor lucruri legitime, va asigura materialul pentru valul următor, când, la timpul cuvenit, marea se va ridica din nou.

„Ar putea", „ar avea" și „dacă" fac parte din stilul lui Lawrence, care se introduce în domeniu, cum ar veni. Astfel e pregătită posibilitatea pentru ultima frază, unde, ca manipulator al arabilor, Lawrence se așază pe sine în fruntea lor. Precum Kurtz al lui Conrad, Lawrence s-a desprins de pământ spre a se identifica cu o nouă realitate, cu scopul – spune el mai târziu – de a putea deveni răspunzător pentru „constrângerea... noii Asii, pe care timpul, în mod inexorabil, o aducea peste noi, să ia o formă"[47].

Revolta arabilor dobândește semnificație doar atunci când Lawrence concepe o semnificație pentru ea; semnificația lui acordată astfel Asiei a fost un triumf, „o dispoziție de extindere... prin faptul că ne-am asumat suferința sau experiența altcuiva, personalitatea sa". Orientalistul a devenit acum orientalul reprezentativ, spre deosebire de observatorii participanți de dinainte, cum ar fi Lane, pentru care Orientul era ceva ținut la distanță. Dar există un conflict de nerezolvat la Lawrence între Alb și oriental și, deși el nu o spune în mod explicit, acest conflict repune în scenă, în esență, în mintea lui, conflictul istoric dintre Est și Vest. Conștient de puterea sa asupra Orientului, conștient și de duplicitatea sa, inconștient de tot ce, în Orient, i-ar sugera că istoria, la urma

urmei, este istorie și că, și fără el, arabii ar ajunge în final la disputa cu turcii, Lawrence reduce întreaga narațiune a revoltei (succesele sale momentane și eșecul său amar) la viziunea *lui* proprie de „război civil permanent" nerezolvat:

> Totuși, în realitate, am trăit experiența indirectă pentru noi înșine sau cel puțin pentru că ne era destinată, și putem scăpa de această cunoaștere doar imaginându-ne atât sensul, cât și motivația sa...
>
> Nu părea a exista, pentru noi, liderii, posibilitatea de a merge drept pe această cale întortocheată de comportare, cercuri concentrice de motive necunoscute, timide, care le anulează sau le încarcă suplimentar pe cele precedente.[48]

Acestui sentiment intim al înfrângerii, Lawrence avea să-i adauge mai târziu o teorie despre „bătrânii" care i-au furat triumful. În orice caz, ceea ce contează pentru Lawrence este faptul că, în calitate de expert alb, de moștenitor al unor ani de înțelepciune academică și populară despre Orient, el își poate subordona felul său de a fi felului lor de a fi, putând de aceea să-și asume rolul de profet oriental ce dă formă unei mișcări în „noua Asie". Și atunci când, din orice motiv posibil, mișcarea eșuează (e preluată de alții, idealurile îi sunt trădate, visul de independență e infirmat), ce contează este dezamăgirea lui *Lawrence.* Astfel, departe de a fi un simplu om pierdut în marea goană a evenimentelor derutante, Lawrence se identifică în totalitate cu lupta noii Asii de a se naște.

În timp ce Eschil a reprezentat Asia plângându-și pierderile, iar Nerval și-a exprimat dezamăgirea că Orientul nu a fost mai strălucitor decât voia el, Lawrence *devine* atât continentul care plânge, cât și conștiința subiectivă care exprimă o dezamăgire aproape cosmică. În final, Lawrence – și mulțumită nu doar lui Lowell Thomas și Robert Graves – și viziunea lui Lawrence au devenit tocmai simbolul problemei orientale: pe scurt, Lawrence și-a asumat răspunderea față de Orient punând experiența sa de cunoaștere între cititor și istorie. Într-adevăr, ceea ce Lawrence prezintă

cititorului este o putere directă a expertului, puterea de a fi, pentru scurt timp, Orient. Toate evenimentele atribuite prezumtiv revoltei istorice a arabilor sunt reduse, în final, la experiențele lui Lawrence legate de aceasta.

De aceea, într-un asemenea caz, stilul nu e doar puterea de a simboliza astfel de generalități enorme ca Asia, Orientul sau arabii; el este și o formă de înlocuire și de încorporare prin care o voce devine o întreagă istorie și – pentru occidentalul alb, în calitate de cititor sau de scriitor – singurul tip de Orient pe care e posibil să-l cunoaștem. La fel cum Renan a reprezentat domeniul posibilităților deschise semiților în cultură, gândire și limbă, Lawrence descrie spațiul (și, într-adevăr, își însușește acest spațiu) și timpul Asiei moderne. Efectul acestui stil este că aduce Asia amăgitor de aproape de Vest, dar numai pentru un moment scurt. Rămânem, la sfârșit, cu un sentiment al distanței jalnice care „ne" desparte încă de un Orient destinat a-și purta alteritatea ca pe un semn al înstrăinării sale permanente față de Occident. Aceasta este concluzia dezamăgitoare confirmată (în zilele noastre) de finalul cărții *A Passage to India* de E.M. Forster, unde Aziz și Fielding încearcă, fără a reuși, să se împace:

> — De ce nu putem fi prieteni acum? a spus celălalt, ținându-l cu afecțiune în brațe. E ce vreau eu. E ce vrei tu.
>
> Dar caii nu voiau – s-au îndepărtat unul de altul; pământul nu voia, înălțând stânci printre care călăreții trebuiau să treacă în șir; templele, bazinul, închisoarea, palatul, păsările, hoitul, Casa de oaspeți, care se arăta pe măsură ce ieșeau din trecătoare și vedeau Mau dedesubt: toate acestea nu voiau, spunând cu o mie de voci: „Nu, nu încă" și cerul spunea: „Nu, nu aici."[49]

Cu acest stil, cu această definiție compactă se va confrunta Orientul întotdeauna.

În ciuda pesimismului, există un mesaj politic pozitiv în spatele expresiilor sale. Golul dintre Est și Vest poate fi redus, așa cum

Cromer și Balfour știau foarte bine, de cunoștințele și de puterea occidentală superioară. Viziunea lui Lawrence este completată în Franța de către Maurice Barrès cu cartea *Une Enquête aux pays du Levant*, consemnarea unei călătorii în Orientul Apropiat din 1914. Ca atât de multe scrieri dinaintea sa, *Enquête* e o lucrare de recapitulare, al cărei autor nu doar caută surse și origini ale culturii occidentale în Orient, ci și reface călătoriile lui Nerval, Flaubert și Lamartine în Orient. La Barrès, totuși, exista, în plus, o dimensiune politică a călătoriei: el caută dovezi, chiar dovezi concludente, ale unui rol constructiv al francezilor în Est. Cu toate acestea, diferența dintre competența franceză și cea britanică rămâne: prima reușește o conjugare reală a popoarelor și a teritoriilor, în vreme ce a doua are de-a face cu un domeniu al posibilității spirituale. Pentru Barrès, prezența francezilor se poate vedea cel mai bine în școlile franceze, unde, așa cum spune despre o școală din Alexandria: „Este încântător să vezi acele fetițe orientale salutând și reproducând atât de minunat *fantezia* și melodia [în franceza lor vorbită] din Île-de-France." Dacă Franța nu are de fapt nici o colonie acolo, ea nu e în totalitate lipsită de posesiuni:

> Există acolo în Orient un sentiment față de Franța care este atât de religios și de puternic, încât poate absorbi și reconcilia toate aspirațiile noastre cele mai diverse. În Orient, noi reprezentăm spiritualitatea, dreptatea și categoria idealului. Anglia e puternică acolo; Germania este atotputernică; dar noi am cucerit sufletele orientalilor.

Într-o dispută zgomotoasă cu Jaurès, acest celebru medic european propune vaccinarea Asiei împotriva propriilor boli, occidentalizarea orientalilor, aducerea lor într-un contact sănătos cu Franța. Totuși, chiar și în aceste proiecte, viziunea lui Barrès păstrează tocmai distincția între Est și Vest, pe care pretinde că o reduce.

> Cum vom fi capabili să formăm, pentru noi înșine, o elită intelectuală cu care să putem lucra, alcătuită din orientali care să nu fie dezrădăcinați, care să continue să se dezvolte după normele lor, care să

> rămână pătrunși de tradițiile de familie, care să stabilească astfel o legătură între noi și masa de localnici? Cum vom crea relații în vederea pregătirii drumului către acorduri și tratate ce ar fi forma dorită pentru viitorul nostru politic [în Orient]? Asemenea lucruri se referă, în final, la trezirea, în acești oameni ciudați, a gustului pentru păstrarea contactului cu inteligența noastră, *chiar dacă acest gust poate veni, de fapt, din propriul lor sentiment al destinului național.*[50]

Sublinierea din ultima frază îi aparține lui Barrès însuși. Căci, spre deosebire de Lawrence and Hogarth (a cărui carte *The Wandering Scholar* este relatarea în totalitate informativă și neromantică a două călătorii în Levant din 1896 și 1910[51]), el scrie despre o lume a probabilităților îndepărtate; el este mai pregătit să-și imagineze Orientul mergând pe propriu-i drum. Totuși, legătura (sau lesa) dintre Est și Vest, pe care o susține el, e destinată a permite o varietate constantă de presiune intelectuală dinspre Vest spre Est. Barrès vede lucrurile nu în termeni de valuri, de bătălii, de aventuri spirituale, ci în termeni de cultivare a imperialismului intelectual, în aceeași măsură de neeradicat, pe cât este de subtil. Viziunea britanică, exemplificată de Lawrence, e cea a tendinței dominante a Orientului, a popoarelor, a organizațiilor politice și a mișcărilor dirijate și menținute sub control de tutela expertă a Albilor; Orientul este Orientul „nostru", poporul „nostru", coloniile „noastre". E mai puțin probabil să se facă discriminări între elite și mase de către britanici decât de francezi, ale căror percepții și a căror politică s-au bazat întotdeauna pe minorități și pe presiunile insidioase ale comunității spirituale dintre Franța și copiii săi coloniali. Orientalistul-agent britanic – Lawrence, Bell, Philby, Storrs, Hogarth –, în timpul și după Primul Război Mondial, a preluat atât rolul expertului-aventurier-excentric (creat în secolul al XIX-lea de Lane, Burton, Hester Stanhope), cât și rolul autorității coloniale, a cărei poziție este centrală, alături de conducătorul indigen: Lawrence cu hașemiții, Philby cu casa lui Saud sunt cele două exemple mai bine cunoscute. Competența orientalistă

britanică s-a automodelat în jurul consensului, al ortodoxiei și al autorității suverane; competența orientalistă franceză interbelică s-a preocupat de heterodoxie, legături spirituale, excentrici. Nu e întâmplător, deci, că cele două cariere savante importante ale perioadei, una britanică și una franceză, au fost cea a lui H.A.R. Gibb și cea a lui Louis Massignon; interesul uneia era definit de noțiunea de Sunna (sau ortodoxie) din islam, iar al celeilalte era figura sufi teosofică, aproape asemănătoare lui Cristos, Mansur al-Hallaj. Voi reveni asupra acestor doi orientaliști importanți ceva mai târziu.

Dacă m-am concentrat atât de mult în această secțiune asupra agenților imperiali și a politicienilor, în locul savanților, este pentru că am dorit să accentuez trecerea majoră din cadrul orientalismului, al cunoștințelor despre Orient, al relațiilor cu acesta, de la o atitudine academică la una *instrumentală*. Ce însoțește trecerea este o schimbare de poziție și din partea orientalistului individual, care nu mai trebuie să se vadă pe sine – așa cum au făcut Lane, Sacy, Renan, Caussin, Müller și alții – ca aparținând unui gen de comunitate de breaslă cu propriile tradiții și ritualuri interne. Acum orientalistul a devenit reprezentantul culturii sale occidentale, care concentrează în opera sa o dualitate majoră a cărei expresie simbolică este acea operă (indiferent de forma sa specifică): conștiința, cunoașterea, știința occidentală ce pun stăpânire pe cele mai îndepărtate puncte orientale, ca și pe cele mai detaliate particularități orientale. Formal, orientalistul se vede pe sine realizând unitatea dintre Orient și Occident, dar, în principal, reafirmând supremația tehnologică, politică și culturală a Vestului. Istoria, într-o asemenea unitate, e radical atenuată, dacă nu chiar eliminată. Privită ca un curent de dezvoltare, ca o trăsătură narativă sau ca o forță dinamică ce se desfășoară sistematic și material în timp și spațiu, istoria umană – a Estului și a Vestului – e subordonată unei concepții esențialiste, idealiste asupra Occidentului și Orientului. Pentru că se simte stând la limita dintre Est și Vest, orientalistul nu doar vorbește prin largi generalități, ci și încearcă să transforme fiecare

aspect al vieții orientale sau occidentale într-un indiciu direct al uneia sau al alteia dintre cele două jumătăți geografice.

Schimbul din cadrul scrierilor orientalistului între sinele său expert și sinele său privitor, contemplator, ca reprezentant occidental, este redat cu precădere în termeni vizuali. Iată un pasaj caracteristic (citat de Gibb) din lucrarea clasică a lui Duncan Macdonald *The Religious Attitude and Life in Islam* (1909):

> Arabii se arată a fi nu deosebit de creduli, ci practici, materialiști, punând întrebări, îndoindu-se, ironizându-și propriile superstiții și obiceiuri, amatori de supranatural – și toate acestea într-un mod ciudat de superficial, aproape copilăresc.[52]

Verbul de bază este *se arată*, care aici ne face să înțelegem că arabii se dezvăluie (cu voie sau fără voie) spre a fi analizați de experți. Numărul de caracteristici ce li se atribuie, prin seria lungă de simple apoziții, îi face pe „arabi" să dobândească un fel de imponderabilitate existențială; de aceea, „arabii" ajung să fie reîncadrați în denumirea foarte largă, comună gândirii antropologice moderne, de „primitiv copilăros". Ceea ce mai sugerează Macdonald este că, pentru asemenea descrieri, există o poziție deosebit de privilegiată ocupată de orientalistul occidental, a cărui funcție reprezentativă este tocmai aceea de a *arăta* ce trebuie văzut. Întreaga istorie specifică poate fi astfel văzută la culmea Orientului și a Occidentului împreună, sau la frontiera nesigură dintre Orient și Occident. Dinamica atât de complexă a vieții umane – ceea ce am numit istorie ca narațiune – devine fie irelevantă, fie neînsemnată în comparație cu viziunea circulară prin care detaliile vieții orientale servesc doar la reafirmarea orientalității subiectului și a occidentalității observatorului.

Dacă o asemenea viziune, în anumite privințe, o amintește pe cea a lui Dante, nu trebuie nicidecum să nu observăm ce diferență imensă există între acest Orient și cel al lui Dante. Dovada aici trebuie să fie (și probabil este considerată) științifică; originea sa,

din punct de vedere genealogic, este știința intelectuală și umană europeană din secolul al XIX-lea. În plus, Orientul nu e o simplă minune sau un dușman sau o ramură a exoticului; el este o realitate politică de o mare și semnificativă importanță. Ca și Lawrence, Macdonald nu-și poate separa cu adevărat caracteristicile reprezentative de occidental de rolul său de savant. Astfel, viziunea sa asupra islamului, precum aceea a lui Lawrence asupra arabilor, confundă *definiția* obiectului cu *identitatea* persoanei care definește. Toți orientalii arabi trebuie adaptați unei viziuni de tip oriental, așa cum a fost ea creată de savantul occidental, ca și unui contact special cu Orientul, în care occidentalul prinde din nou esența Orientului în urma înstrăinării sale profunde de acesta. Pentru Lawrence ca și pentru Forster, această ultimă senzație provoacă deznădejde și eșec personal; pentru savanți ca Macdonald, ea consolidează însuși discursul orientalist.

Și duce acest discurs în lumea culturii, a politicii și a actualității. În perioada interbelică, așa cum putem vedea ușor din romanele lui Malraux, relațiile dintre Est și Vest s-au răspândit foarte mult. Indiciile pretențiilor orientale de independență politică se aflau peste tot; desigur, în Imperiul Otoman dezmembrat, ele erau încurajate de Aliați și, așa cum se vede perfect în întreaga revoltă arabă și în urmările ei, au devenit repede problematice. Orientul părea acum a constitui o provocare, nu doar pentru Vest în general, ci și pentru spiritul, cunoștințele și imperiul occidental. După un secol bun de intervenție constantă în Orient (și după studierea acestuia), rolul Vestului într-un Est ce reacționa el însuși la crizele modernității părea considerabil mai delicat. Era problema ocupației totale, cea a teritoriilor sub mandat, cea a concurenței europene în Orient, cea a tratării elitelor locale, a mișcărilor populare locale și a dorințelor locale de autoguvernare și independență, cea a contactelor civilizatoare între Orient și Occident. Asemenea probleme au determinat reconsiderarea cunoștințelor occidentale despre Orient. Nimeni altul decât un personaj precum Sylvain

Lévi, președinte al Societății asiatice între 1928 și 1935, profesor de sanscrită la College de France, a reflectat în mod serios în 1925 asupra urgenței problemei Est-Vest:

> Datoria noastră este de a înțelege civilizația orientală. Problema umanistă, care constă, la nivel intelectual, în a face un efort simpatetic și inteligent de a înțelege civilizațiile străine atât în formele lor trecute, cât și în cele viitoare, se pune în mod special pentru noi, francezii [deși sentimente similare puteau fi exprimate de un englez: problema era *europeană*], în mod practic, cu privire la marile noastre colonii asiatice... Aceste popoare sunt moștenitoarele unei lungi tradiții de istorie, artă și religie, al cărei sentiment nu l-au pierdut cu totul și pe care sunt probabil dornice să o prelungească. Ne-am asumat responsabilitatea intervenției în dezvoltarea lor, câteodată fără a le consulta, câteodată ca răspuns la cererea lor... Pretindem, pe drept sau pe nedrept, că reprezentăm o civilizație superioară și, din cauza dreptului acordat nouă în virtutea acestei superiorități, pe care o afirmăm mereu cu atâta siguranță, încât pare incontestabilă în fața băștinașilor, punem la îndoială toate tradițiile lor locale...
>
> În general, deci, oriunde a intervenit europeanul, băștinașul l-a perceput cu un fel de disperare generală, cu adevărat chinuitoare, din moment ce simțea că suma bunăstării sale, în sfera morală mai mult decât în cea materială, în loc să crească, a scăzut, de fapt. Totul a făcut ca bazele vieții sale sociale să pară șubrede, pe punctul de a se sfărâma, iar pilonii de aur pe care credea că-și reconstruiește viața nu par acum decât carton poleit.
>
> Această dezamăgire s-a transformat în ranchiună de la un capăt la altul al Orientului, iar ranchiuna e acum foarte aproape să devină ură și ura așteaptă doar momentul potrivit să se prefacă în acțiune. Dacă, din motive de lene sau de neînțelegere, Europa nu face efortul pe care îl cer de la ea doar propriile-i interese, *atunci drama asiatică se va apropia de punctul de criză.*
>
> Aici, știința, care e o formă de viață și un instrument al politicii – adică, oriunde sunt în joc interesele noastre – trebuie să pătrundă civilizația și viața locală în intimitatea lor, pentru a le descoperi valorile fundamentale și caracteristicile durabile, mai degrabă decât să

> sufoce viața locală cu amenințarea incoerentă a importurilor civilizatoare europene. Trebuie să ne oferim pe noi înșine acestor civilizații așa cum ne oferim celelalte produse, adică pe piața locală de schimb. [Sublinierile în original][53]

Lévi nu are nici o dificultate în a lega orientalismul de politică, deoarece îndelungata – sau mai degrabă prelungita – intervenție occidentală în Est nu poate fi negată nici în consecințele sale asupra cunoașterii, nici în efectul său asupra băștinașului nefericit; împreună, cele două se adaugă la ceea ce ar putea fi un viitor amenințător. În ciuda umanismului său clar exprimat, a admirabilei preocupări pentru semenii săi, Lévi concepe împrejurările prezente în termeni neplăcut de înguști. Orientalul e imaginat simțindu-și lumea amenințată de o civilizație superioară; totuși, motivele lui sunt determinate nu de o dorință pozitivă de libertate, de independență politică sau de realizări culturale *în condițiile dictate de ei*, ci, în schimb, de ranchiună sau răutate invidioasă. Panaceul oferit pentru această urâtă întorsătură a lucrurilor este ca Orientul să fie scos pe piață pentru un consumator occidental, să fie pus în fața acestuia ca unul dintre nemeroasele bunuri ce-i solicită atenția. Dintr-o singură lovitură, veți dezamorsa Orientul (lăsându-l să creadă că este o cantitate „egală" pe piața occidentală de idei) și veți potoli temerile occidentale față de un val oriental. La bază, desigur, ideea principală a lui Lévi – și mărturisirea sa cea mai semnificativă – este că dacă nu se face ceva în privința Orientului, „drama asiatică se va apropia de punctul de criză".

Asia suferă și, totuși, în suferința ei, amenință Europa: granița eternă, rigidă dăinuie între Est și Vest, aproape neschimbată încă din Antichitatea clasică. Ceea ce spune Lévi în calitate de cel mai mare orientalist modern e repetat cu mai puțină subtilitate de umaniștii culturali. În 1925, periodicul francez *Les Cahiers du mois* a organizat un sondaj printre figurile intelectuale notabile; scriitorii chestionați au inclus orientaliști (Lévi, Émile Senart), ca și literați precum André Gide, Paul Valéry și Edmond Jaloux. Întrebările se

refereau la relațiile dintre Orient și Occident într-un mod oportun, ca să nu spunem nerușinat de provocator, ceea ce indică deja ceva legat de ambianța culturală a perioadei. Vom recunoaște imediat cum idei de felul celor răspândite în cercetarea orientalistă au atins acum nivelul de adevăr acceptat. O întrebare a fost dacă Orientul și Occidentul sunt reciproc impenetrabile (ideea i-a aparținut lui Maeterlinck) sau nu, o alta dacă influența orientală reprezintă „un pericol grav" – cuvintele îi aparțin lui Henri Massis – pentru gândirea franceză, iar a treia se referea la valorile din cultura occidentală cărora le poate fi atribuită superioritatea sa asupra Orientului. Răspunsul dat de Valéry mi se pare demn de a fi citat, atât de sincere sunt rândurile din argumentația sa și atât de venerabile, cel puțin la începutul secolului XX:

> Din punct de vedere cultural, nu cred că trebuie să ne temem prea mult *acum* din cauza influenței orientale. Nu e ceva necunoscut nouă.
>
> Datorăm Orientului toate începuturile artelor noastre și ale unei bune părți din cunoștințele noastre. Putem foarte bine saluta ceea ce vine acum din Orient, dacă vine ceva nou de acolo, lucru de care mă îndoiesc foarte mult. Această îndoială este tocmai garanția și arma noastră europeană.
>
> În plus, problema reală în asemenea chestiuni este de *a asimila*. Dar aceasta a fost întotdeauna marea specialitate a spiritului european de-a lungul timpului. Rolul nostru constă deci în a menține această putere de alegere, de înțelegere universală, de transformare a tot în propria noastră substanță, puteri care ne-au făcut ceea ce suntem. Grecii și romanii ne-au arătat ce să facem cu monștrii din Asia, cum să-i tratăm analizându-i, cum să le extragem chintesența... Bazinul mediteranean îmi pare a fi ca un vas închis, unde au venit întotdeauna esențele vastului Orient spre a fi condensate. [Sublinierile și omiterile în original][54]

Dacă, în general, cultura europeană a asimilat Orientul, cu siguranță că Valéry era conștient că un mijloc specific pentru acest lucru l-a constituit orientalismul. În lumea principiilor

wilsoniene de autodeterminare națională, Valéry se bazează cu încredere pe analizarea amenințării Orientului. „Puterea de alegere" este mai ales pentru Europa, în primul rând, de a recunoaște Orientul ca origine a științei europene, apoi de a-l trata ca pe o origine revocată. Astfel, în alt context, Balfour a putut considera că locuitorii indigeni ai Palestinei aveau prioritate pe teritoriu, dar nici pe departe autoritatea ulterioară de a-l păstra; simplele dorințe ale celor 700.000 de arabi, spunea el, nu aveau nici o importanță comparativ cu destinul unei mișcări coloniale esențialmente europene.[55]

Asia reprezenta atunci probabilitatea neplăcută a unei izbucniri bruște care putea distruge lumea „noastră"; așa cum John Buchan a spus în 1922:

> Pământul clocotește din cauza puterii incoerente și a inteligenței neorganizate. Ați reflectat vreodată la cazul Chinei? Aveți acolo milioane de creiere agere, înăbușite în meșteșuguri fără valoare. Nu au direcție, nu au o forță conducătoare, astfel că suma eforturilor lor e zero, iar lumea râde de China.[56]

Dar dacă s-ar organiza (așa cum ar dori), China nu ar mai fi subiect de râs. Efortul Europei era, de aceea, de a se menține ca „o mașină puternică"[57], precum o numea Valéry, absorbind ce putea din afara Europei, transformând totul în propriu-i avantaj, din punct de vedere intelectual și material, păstrând Orientul în mod selectiv organizat (sau dezorganizat). Totuși, aceasta se putea face doar prin claritatea viziunii și prin analiză. Dacă Orientul nu ar fi văzut drept ceea ce este, puterea sa – militară, materială, spirituală – ar copleși Europa mai devreme sau mai târziu. Marile imperii coloniale, marile sisteme de represiune metodică au existat pentru a para temuta eventualitate. Supușii coloniali, așa cum i-a văzut George Orwell în Marrakech în 1939, nu trebuie priviți decât ca un fel de emanație continentală – africană, asiatică, orientală:

> Când mergi printr-un oraș ca ăsta – două sute de mii de locuitori, dintre care cel puțin douăzeci de mii nu au, practic, nimic decât zdrențele în care umblă – când vezi cum trăiesc oamenii și, mai mult, cât de ușor mor, îți vine întotdeauna greu să crezi că te afli printre ființe omenești. Toate imperiile coloniale sunt, de fapt, fondate pe acest lucru. Oamenii au chipuri maronii și, în plus, sunt și mulți. Sunt ei cu adevărat din același trup ca noi? Au ei nume? Sau sunt doar un fel de masă maronie nediferențiată, la fel de individualizați ca albinele sau ca insectele de coral? Apar pe pământ, trudesc și flămânzesc timp de câțiva ani și apoi se îngroapă în mormintele fără nume ale cimitirului și nimeni nu observă că nu mai sunt. Și până și mormintele dispar curând.[58]

Pe lângă personajele pitorești oferite cititorilor europeni în lucrările de ficțiune exotice ale unor scriitori minori (Pierre Loti, Marmaduke Pickthall și alții), non-europeanul cunoscut europenilor este tocmai așa cum ni-l prezintă Orwell. E fie o figură hilară, fie un atom dintr-o vastă colectivitate, desemnat în discursul comun sau în cel cultivat ca un tip nediferențiat, numit oriental, african, galben, brun sau musulman. La asemenea abstracții, orientalismul a contribuit prin puterea sa de generalizare, transformând aspecte ale unei civilizații în purtători ideali ai valorilor, ideilor și atitudinilor sale, pe care orientaliștii, la rândul lor, le-au găsit în „Orient" și le-au transformat în monedă culturală comună.

Dacă ne gândim că Raymond Schwab a publicat strălucita biografie a lui Anquetil-Duperron în 1934 – și a început acele studii care aveau să plaseze orientalismul în contextul său cultural caracteristic –, trebuie să observăm și că tot ce a făcut el contrastează puternic cu concepția confraților săi artiști și intelectuali, pentru care Orientul și Occidentul erau încă abstracții la mâna a doua, așa cum erau pentru Valéry. Nu că Pound, Eliot, Yeats, Arthur Waley, Fenollosa, Paul Claudel (în *Connaissance de l'Est*), Victor Segalen și alții ignorau „înțelepciunea Estului", așa cum a numit-o Max Müller cu câteva generații înainte, ci, mai degrabă, cultura a

privit Orientul, și islamul îndeosebi, cu neîncrederea ce a marcat întotdeauna atitudinea ei savantă față de Orient. Un bun exemplu al acestei atitudini contemporane, în varianta sa cea mai explicită, se poate găsi într-o serie de conferințe ținute la Universitatea din Chicago în 1924 pe tema „Occidentul și Orientul" de către Valentine Chirol, un bine-cunoscut ziarist european cu o mare experiență a Estului; scopul său era să comunice americanilor culți că Orientul nu era atât de departe pe cât credeau ei. Raționamentul lui e simplu: Orientul și Occidentul sunt ireductibil opuse, iar Orientul – în particular, mahomedanismul – este una dintre „marile forțe internaționale" răspunzătoare de „cele mai profunde dezbinări" din lume.[59] Generalizările lui Chirol sunt, cred eu, adecvat reprezentate de titlurile celor șase conferințe ale sale: „Străvechiul lor câmp de luptă", „Dispariția Imperiului Otoman, cazul special al Egiptului", „Experiența Marii Britanii în Egipt", „Protectorate și mandate", „Noul factor al bolșevismului" și „Câteva concluzii generale".

La asemenea păreri relativ obișnuite despre Orient cum este cea a lui Chirol, putem adăuga o mărturie a lui Élie Faure, care, în reflecțiile sale, s-a folosit, ca și Chirol, de istorie, de competența culturală și de contrastul familiar între occidentalismul alb și orientalismul de culoare. Pe când se elibera de paradoxuri ca „masacrul permanent al indiferenței orientale" (căci, spre deosebire de „noi", „ei" nu au conceptul de pace), Faure continuă arătând că orientalii sunt leneși, că nu au sentimentul istoriei, al națiunii sau al patriei, că Orientul e, în mod esențial, mistic etc. Faure argumentează că, dacă Orientul nu învață să fie rațional, să dezvolte tehnici de cunoaștere și pozitivitate, nu poate exista nici o apropiere între Est și Vest.[60] O concepție mult mai subtilă și mai savantă despre dilema Est-Vest există în eseul lui Fernand Baldensperger *Où s'affrontent l'Orient et l'Occident intellectuels*, dar și el vorbește despre un dispreț oriental inerent față de idee, de disciplina mentală, de interpretarea rațională.[61]

Exprimate de pe culmile culturii europene, de scriitori care cred cu adevărat că vorbesc în numele acestei culturi, asemenea banalități (căci sunt *idées reçues* perfecte) nu pot fi explicate pur și simplu ca exemple de șovinism provincial. Ele nu sunt așa ceva și – cum va deveni evident oricui știe câte ceva despre alte lucrări ale lui Faure și Baldensperger – sunt mai paradoxale pentru că nu sunt așa. La baza lor stă transformarea științei riguroase, profesioniste, a orientalismului, a cărei funcție în cultura secolului al XIX-lea a fost refacerea, în fața Europei, a unei părți pierdute a omenirii, dar care a devenit în secolul XX un instrument al politicii și, mai important, un cod prin care Europa se poate interpreta pe sine și poate interpreta Orientul pentru sine. Din motive discutate anterior în această carte, orientalismul modern purta deja amprenta marii temeri europene față de islam, ceea ce s-a agravat prin provocările politice interbelice. Ceea ce vreau să spun aici este că metamorfoza unui subdomeniu filologic relativ inofensiv într-un instrument de control al mișcărilor politice, de administrare a coloniilor, de lansare a unor declarații aproape apocaliptice, reprezentând dificila misiune civilizatoare a Albilor – toate acestea sunt ceva ce funcționează într-o cultură pretins liberală, preocupată de mult lăudatele sale norme de catolicitate, pluralitate și receptivitate. De fapt, ce a avut loc a fost chiar opus liberalismului: consolidarea doctrinei și a semnificației dezvăluite de „știință" ca „adevăr". Căci, dacă un asemenea adevăr și-a rezervat dreptul de a considera Orientul ca fiind invariabil oriental, așa cum am indicat deja, atunci liberalismul nu a fost nimic mai mult decât o formă de opresiune și de prejudecată a mentalității.

Amploarea unui asemenea iliberalism nu a fost – și nu este – adesea recunoscută din interiorul culturii, din motive pe care această carte încearcă să le analizeze. Este încurajator, totuși, că un asemenea iliberalism a fost ocazional contestat. Iată un exemplu din cuvântul înainte al lui I.A. Richards la cartea sa *Mencius*

on the Mind (1932); putem înlocui ușor „chinez" cu „oriental" în ceea ce urmează:

> În ceea ce privește efectele unor vaste cunoștințe despre gândirea chineză asupra Occidentului, este interesant de notat că un scriitor atât de puțin probabil a fi considerat ignorant sau neglijent, ca Étienne Gilson, poate spune totuși, în prefața în limba engleză a cărții sale *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, despre filosofia tomistă că „acceptă și însumează întreaga tradiție umană". Așa gândim cu toții, pentru noi, lumea occidentală e încă lumea [sau partea de lume care contează]; dar un observator imparțial va spune, poate, că un asemenea provincialism e periculos. Și nu suntem încă atât de fericiți în Vest, încât să fim siguri că nu suferim din cauza efectelor sale.[62]

Argumentul lui Richards avansează pretenții pentru punerea în aplicare a ceea ce el numește Definiție Multiplă, un gen autentic de pluralism, cu eliminarea combativității sistemelor de definire. Indiferent dacă acceptăm sau nu acest opus al provincialismului lui Gilson, putem accepta propunerea ca umanismul liberal, din care orientalismul a făcut parte de-a lungul istoriei, să *întârzie* procesul de lărgire a sensului prin care poate fi atinsă adevărata înțelegere. Ce a luat locul semnificației lărgite în orientalismul secolului XX – adică în cadrul domeniului tehnic – este subiectul aflat cel mai la îndemână.

III. Orientalismul anglo-francez modern în plină înflorire

Întrucât ne-am obișnuit să considerăm un expert contemporan într-o ramură a Orientului, sau într-un aspect al vieții acestuia, ca specialist în „studii zonale", am pierdut sentimentul viu al modului cum, până în preajma celui de-al Doilea Război Mondial, orientalistul era considerat generalist (cu vaste cunoștințe specifice, desigur) care avea capacități deosebit de bine dezvoltate pentru a face declarații rezumative. Prin declarații rezumative vreau să spun că, formulând o idee relativ necomplicată, să zicem despre gramatica limbii arabe sau despre religia indiană, se înțelege (și va înțelege și orientalistul însuși) că se face și o declarație despre Orient ca întreg, rezumându-l astfel. Deci, fiecare studiu discret al unui fragment cât de mic de material oriental va confirma, pe scurt, orientalitatea profundă a materialului. Și, pentru că se credea în mod obișnuit că întregul Orient era legat într-un mod profund organic, era perfect logic din punct de vedere hermeneutic ca savantul orientalist să privească dovada materială de care se ocupa ca ducând, în ultimă instanță, la o mai bună înțelegere a unor lucruri precum caracterul, spiritul, etosul sau dumnezeul oriental.

Primele două capitole ale acestei cărți au adus în discuție perioadele de început din istoria gândirii orientaliste. Diferențierea din istoria sa ulterioară, care ne interesează aici, totuși, este cea dintre perioada imediat anterioară și cea imediat posterioară Primului Război Mondial. În ambele cazuri, ca și în perioadele dinainte, Orientul e oriental indiferent de situațiile specifice și

indiferent de stilul sau de tehnica utilizate pentru a-l descrie; diferența dintre cele două perioade în chestiune este *motivul* invocat de orientalist pentru a vedea orientalitatea esențială a Orientului.

Un bun exemplu al raționamentului antebelic poate fi găsit în următorul pasaj scris de Snouck Hurgronje și extras din recenzia datată 1899 asupra lucrării lui Eduard Sachau *Muhammedanisches Recht*:

> ...legea, care în practică a trebuit să facă tot mai mari concesii obiceiurilor și tradițiilor oamenilor și despotismului conducătorilor, și-a păstrat totuși o influență considerabilă asupra vieții intelectuale a musulmanilor. De aceea, rămâne, și este și pentru noi, un important subiect de studiu, nu doar din motivele abstracte legate de istoria dreptului, a civilizației și a religiei, ci și din motive practice. Cu cât mai strânse devin relațiile Europei cu Estul musulman, cu cât mai multe țări musulmane cad sub suzeranitatea europeană, cu atât mai important este pentru noi să ne familiarizăm cu viața intelectuală, cu legea religioasă și cu fondul conceptual al islamului.[63]

Deși Hurgronje admite că ceva atât de abstract precum „legea islamică" a dus ocazional la presiuni din partea istoriei și a societății, el este mai interesat de reținerea abstracției pentru uz intelectual, căci, în linii mari, „legea islamică" confirmă disparitatea dintre Est și Vest. Pentru Hurgronje, distincția între Orient și Occident nu era un simplu clișeu academic sau popular, dimpotrivă. Pentru el, semnifica relația istorică, esențială, de putere dintre cele două. Cunoștințele despre Orient fie dovedesc, fie sporesc, fie adâncesc diferența prin care suzeranitatea europeană (expresia are o genealogie venerabilă în secolul al XIX-lea) se extinde efectiv asupra Asiei. A cunoaște deci Orientul ca întreg înseamnă a-l cunoaște pentru că ne este încredințat spre păstrare, dacă suntem europeni.

Un pasaj aproape simetric cu cel al lui Hurgronje poate fi găsit în paragraful de încheiere al articolului lui Gibb *Literature* din *The*

Legacy of Islam, publicat în 1931. După ce descrie cele trei contacte ocazionale dintre Est și Vest de până în secolul al XVIII-lea, Gibb trece la secolul al XIX-lea:

> După aceste trei momente de contact ocazional, romanticii germani s-au întors din nou către Est și, pentru prima oară, și-au făcut un scop conștient din deschiderea unui drum pentru ca moștenirea reală a poeziei orientale să intre în poezia Europei. Secolul al XIX-lea, cu noul său sentiment al puterii și al superiorității, a părut să trântească poarta în mod hotărâtor în fața proiectului lor. Astăzi, pe de altă parte, există semne de schimbare. Literatura orientală a început să fie studiată iarăși pentru ea însăși și se dobândește o nouă înțelegere asupra Estului. Cum aceste cunoștințe se răspândesc și Estul își recucerește locul legitim în viața umanității, literatura orientală își poate îndeplini încă o dată funcția istorică și ne poate ajuta să ne eliberăm de concepțiile înguste și opresive care limitează tot ce e semnificativ în literatură, gândire și istorie la segmentul nostru de glob.[64]

Expresia lui Gibb „pentru ea însăși" este diametral opusă șirului de motive subordonate declarației lui Hurgronje despre suzeranitatea europeană asupra Estului. Ce rămâne, totuși, este acea identitate generală, aparent inviolabilă, a ceva numit „Estul" cu altceva numit „Vestul". Asemenea entități au un rost una pentru cealaltă și este clară intenția lăudabilă a lui Gibb de a arăta că influența literaturii orientale asupra celei occidentale nu trebuie să fie (în rezultatele ei) ceea ce Brunetière a numit „o rușine națională". Mai degrabă Estul poate fi înfruntat ca un fel de provocare umanistă a limitelor locale ale etnocentricității occidentale.

În ciuda apelului său anterior la ideea lui Goethe de *Weltliteratur*, invitația lui Gibb pentru o influență umanistă reciprocă între Est și Vest reflectă schimbarea realităților politice și culturale din perioada postbelică. Suzeranitatea europeană asupra Orientului nu a dispărut, ci s-a transformat – în Egiptul britanic – dintr-o acceptare mai mult sau mai puțin pașnică de către localnici într-o problemă politică tot mai vie, agravată de solicitările locale agresive

de independență. Aceștia au fost anii de supărări constante ale britanicilor din cauza lui Zaghlul*, a partidului Wafd** etc.[65] În plus, din 1925 a început o recesiune economică în toată lumea, care a intensificat și ea sentimentul de tensiune reflectat de scrierea lui Gibb. Dar mesajul specific cultural în ceea ce spune el este cel mai interesant. Atenție la Orient, pare a avertiza el cititorul, datorită utilității sale pentru spiritul occidental în lupta de depășire a limitării, a specializării opresive și a perspectivelor mărginite.

Subiectul discuției s-a schimbat considerabil de la Hurgronje la Gibb, la fel și prioritățile. Nu se mai accepta fără prea multe controverse faptul că dominația Europei asupra Orientului era aproape un lucru natural, nici nu se presupunea că Orientul are nevoie de culturalizarea occidentală. Ce a contat în perioada interbelică a fost o autodefinire culturală care a depășit tot ce era provincial și xenofob. Pentru Gibb, Vestul avea nevoie de Orient ca de ceva ce trebuia studiat, pentru că elibera spiritul de specializarea sterilă, ușura boala egocentrismului local și naționalist excesiv, sporea puterea de înțelegere a problemelor cu adevărat importante din studiul culturii. Dacă Orientul pare mai mult un partener în această nouă dialectică a conștiinței de sine culturale, e, în primul rând, pentru că Orientul reprezintă acum o provocare mai mult decât a reprezentat înainte și, în al doilea rând, pentru că Occidentul intră într-o fază relativ nouă de criză culturală, provocată în parte de scăderea suzeranității occidentale asupra restului lumii.

De aceea, în cea mai bună activitate orientalistă din perioada interbelică – ce cuprinde cariera impresionantă a lui Massignon și Gibb însuși – vom găsi elemente comune cu cea mai bună învățătură umanistă a perioadei. Astfel, atitudinea rezumativă despre

* Saad Zaghid Pașa – prim-ministru al Egiptului între 1924 și 1927 (n. trad.).

** Partidul Național din Republica Arabă Unită (Egiptul unit cu Siria în 1959) (n. trad.).

care am discutat mai înainte poate fi considerată echivalentul orientalist al încercărilor din științele umaniste pur occidentale de a înțelege cultura *ca întreg*, în mod antipozitivist, intuitiv, simpatetic. Atât orientalistul, cât și non-orientalistul încep cu ideea potrivit căreia cultura occidentală trece printr-o fază importantă, având drept caracteristică principală criza impusă prin amenințări precum barbarismul, preocupările tehnice înguste, ariditatea morală, naționalismul strident etc. Ideea de a utiliza texte specifice, de exemplu, pentru a ajunge de la specific la general (pentru a înțelege întreaga viață a unei perioade și, deci, a unei culturi) este comună umaniștilor din Vest inspirați de opera lui Wilhelm Dilthey, ca și savanților orientaliști de vârf ca Massignon și Gibb. Proiectul revitalizării filologiei – așa cum apare el la Curtius, Vossler, Auerbach, Spitzer, Gundolf, Hofmannsthal[66] – își are, de aceea, corespondentul în consolidarea filologiei orientaliste strict tehnice, asigurată de studiile lui Massignon asupra a ceea ce el numea lexicul mistic, vocabularul devoțiunii islamice etc.

Dar există și o altă legătură, mai interesantă, între orientalismul aflat în această fază a istoriei sale și științele europene ale omului (*sciences de l'homme*), acele *Geisteswissenschaften* contemporane cu el. Trebuie să observăm, în primul rând, că studiile culturale non-orientaliste erau vrând-nevrând mai direct sensibile la amenințările aduse culturii umaniste de către o specialitate tehnică amorală, agresivă, reprezentată, cel puțin în parte, de apariția fascismului în Europa. Această sensibilitate a extins problemele perioadei interbelice și în perioada de după cel de-al Doilea Război Mondial. O elocventă mărturie savantă și personală despre această sensibilitate se găsește în magistrala lucrare *Mimesis* a lui Erich Auerbach și în ultimele sale reflecții metodologice ca *Filolog*.[67] El ne spune că *Mimesis* a fost scrisă cu ocazia exilului său în Turcia și era destinată a fi, în mare măsură, o încercare de *a vedea* dezvoltarea culturii occidentale aproape în ultimul moment când acea cultură își mai avea integritatea și coerența civilizației; de aceea, el și-a

impus sarcina de a scrie o lucrare generală bazată pe analize textuale specifice, astfel încât să stabilească principiile performanței literare occidentale în toată varietatea, bogăția și fertilitatea lor. Scopul propus era o sinteză a culturii occidentale, în care sinteza însăși era egală ca importanță cu însuși gestul de a o face, despre care Auerbach credea că a devenit posibil prin ceea ce el numea „umanism burghez târziu"[68]. Particularul discret era transformat astfel într-un simbol general al procesului istoric universal.

Nu mai puțin importantă pentru Auerbach – și acest lucru este de o imediată relevanță pentru orientalism – a fost tradiția umanistă a implicării într-o cultură sau literatură națională alta decât cea proprie. Exemplul lui Auerbach a fost Curtius, a cărui creație prodigioasă a fost o dovadă a hotărârii sale deliberate, ca german, de a se dedica din punct de vedere profesional literaturilor romanice. Nu degeaba, deci, și-a încheiat Auerbach reflecțiile de maturitate cu un citat semnificativ din *Didascalion* de Hugo de St. Victor: „Cel care-și iubește patria e un începător firav; cel pentru care fiecare loc este asemenea celui de baștină e deja puternic; dar este perfect cel pentru care întreaga lume seamănă cu o țară străină."[69] Cu cât ești mai capabil să-ți părăsești patria culturală, cu atât îți este mai ușor s-o judeci, pe ea și întreaga lume, cu detașarea spirituală *și* generozitatea necesare unei reale viziuni. Și cu atât îți este mai ușor să te apreciezi pe tine și culturile străine cu aceeași combinație de intimitate și depărtare.

O forță culturală nu mai puțin importantă și formativă din punct de vedere metodologic a fost utilizarea, în științele sociale, a „tipurilor", atât ca instrument analitic, cât și ca mod de a vedea lucrurile familiare într-un stil nou. Istoria precisă a „tipului", așa cum se poate găsi ea la gânditori de la începutul secolului XX, ca Weber, Durkheim, Lukacs, Mannheim și alți sociologi ai cunoașterii, a fost examinată destul de des[70]: totuși, eu cred că nu s-a remarcat faptul că studiile lui Weber asupra protestantismului, iudaismului și budismului l-au dus (poate fără intenție) chiar în

zona trasată și revendicată inițial de orientaliști. Aici a găsit sprijin, printre toți acei gânditori din secolul al XIX-lea care credeau că există un fel de diferență ontologică între „mentalitățile" economice (ca și religioase) estice și cele vestice. Deși nu a studiat niciodată temeinic islamul, Weber a influențat totuși considerabil acest domeniu, în principal pentru că ideile sale despre tip erau, pur și simplu, o confirmare „din afară" a multor teze canonice ale orientaliștilor, ale căror idei economice nu au mers niciodată dincolo de afirmarea incapacității fundamentale a orientalului pentru comerț și raționalitate economică. În domeniul islamic, aceste clișee au rezistat literalmente sute de ani, până la importantul studiu al lui Maxime Rodinson *Islam and Capitalism*, publicat în 1966. Totuși, noțiunea de tip – oriental, islamic, arab sau de orice fel – persistă și e susținută de genuri similare de abstracții sau paradigme sau tipuri ce apar din științele sociale moderne.

Am vorbit adesea în această carte despre sentimentul de înstrăinare al orientaliștilor, care se ocupau de o cultură atât de profund diferită de a lor sau care trăiau în cadrul ei. Acum, una dintre diferențele frapante între orientalism în varianta sa islamică și toate celelalte discipline umaniste, în care ideile lui Auerbach despre necesitatea înstrăinării au o oarecare valabilitate, este că orientaliștii islamici nu au privit niciodată înstrăinarea lor de islam nici ca fiind salutară, nici ca pe o atitudine cu implicații pentru o mai bună înțelegere a propriei lor culturi. Mai degrabă, înstrăinarea lor de islam pur și simplu le-a intensificat sentimentele de superioritate a culturii europene, chiar atunci când antipatia lor s-a întins asupra întregului Orient, islamul fiind considerat un reprezentant degradat (și, de obicei, periculos) al acestuia. Asemenea tendințe – în aceasta a constat și argumentația mea – au fost încorporate chiar în tradițiile studiului orientalist de-a lungul întregului secol XIX și, în timp, au devenit o componentă standard a învățământului orientalist, transmisă din generație în generație. În plus, cred, era foarte probabil ca savanții europeni să continue să vadă Orientul

Apropiat din perspectiva „originilor" sale biblice, mai exact ca pe un loc cu întâietate religioasă de mare influență. Dată fiind relația sa specială atât cu creștinismul, cât și cu iudaismul, islamul a rămas pentru totdeauna ideea (sau tipul), în viziunea orientalistului, de obrăznicie culturală *originară*, agravată în mod firesc de teama că civilizația islamică a continuat inițial (și continuă și în zilele noastre) să se opună oarecum Occidentului creștin.

Din aceste motive, orientalismul islamic interbelic a împărtășit sentimentul general al crizei culturale prevestite de Auerbach și de ceilalți gânditori despre care am discutat pe scurt, fără a se dezvolta, în același timp, la fel ca și celelalte științe umaniste. Întrucât orientalismul islamic a păstrat și atitudinea *religioasă* deosebit de polemică pe care a avut-o de la început, el a rămas și încremenit pe anumite căi metodologice, ca să spunem așa. Alienarea sa culturală, în primul rând, trebuia ferită de istoria modernă și de împrejurările socio-politice, ca și de revizuirile necesare, impuse oricărui „tip" teoretic sau istoric de către noile date. În al doilea rând, s-a considerat că abstracțiile oferite de orientalism (sau, mai degrabă, ocazia de a face abstracții) în cazul civilizației islamice au dobândit o nouă valabilitate; din moment ce s-a presupus că islamul funcționa așa cum spuneau orientaliștii că funcționează (fără referire la actualitate, ci doar la un set de principii „clasice"), s-a presupus și că islamul modern nu va fi nimic mai mult decât o variantă reafirmată a celui vechi, mai ales deoarece s-a mai presupus și că, pentru islam, modernitatea era mai puțin o provocare și mai mult o insultă. (Numărul foarte mare de presupuneri și supoziții din această descriere sunt destinate prezentării drumului destul de sinuos și de ciudat pe care l-a urmat orientalismul pentru a-și păstra stilul caracteristic de a privi realitatea umană.) În sfârșit, dacă ambiția de a sintetiza, în filologie (așa cum a fost concepută de Auerbach sau Curtius), avea să ducă la o creștere a conștiinței savantului, a sentimentului său de fraternitate umană, a universalității anumitor principii ale comportării omului, în orientalismul

islamic sinteza a dus la o ascuțire a sentimentului diferenței între Orient și Occident, așa cum se reflectă în islam.

Ce descriu apoi este ceva ce va caracteriza orientalismul islamic până în zilele noastre: poziția sa retrogradă comparativ cu celelalte științe umaniste (și chiar cu celelalte ramuri ale orientalismului), înapoierea sa metodologică și ideologică generală și izolarea sa față de dezvoltarea celorlalte științe umaniste și de cea a lumii reale a împrejurărilor istorice, economice, sociale și politice.[71] O anumită conștiință a acestei întârzieri a orientalismului islamic (sau semitic) a fost deja prezentă către sfârșitul secolului al XIX-lea, poate pentru că a început să devină vizibil pentru unii observatori cât de puțin s-au eliberat și orientalismul semitic, și cel islamic de fondul religios din care au derivat inițial. Primul congres orientalist a fost organizat la Paris în 1873 și, aproape de la început, era clar pentru ceilalți savanți că semitologii și islamiștii se aflau, în general, într-o situație de înapoiere intelectuală. Făcând o prezentare a tuturor congreselor organizate între 1873 și 1897, savantul englez R.N. Cust a afirmat următoarele despre subdomeniul semitic-islamic:

> Asemenea întâlniri [precum cele organizate în domeniul semitic clasic] dezvoltă într-adevăr învățătura orientală.
>
> Nu se poate spune același lucru cu privire la secțiunea semitică modernă; a fost aglomerat, dar subiectele discutate au fost de cel mai redus interes literar și ar trebui să ocupe spiritele cercetătorilor diletanți din vechea școală, nu marea clasă de „indicatores" din secolul al XIX-lea. Sunt nevoit să mă întorc la Pliniu pentru a găsi cuvântul potrivit. Au lipsit din această secțiune atât spiritul filologic, cât și cel arheologic modern, iar raportul seamănă mai mult cu cel al unui congres al unor profesori universitari din secolul trecut, reuniți pentru a discuta interpretarea unui pasaj dintr-o piesă greacă sau accentuarea unei vocale, înainte ca începuturile filologiei comparate să fi măturat păienjenișul scoliaștilor. Merita să se discute dacă Mahomed putea ține în mână un creion sau dacă știa să scrie?[72]

Într-o anumită măsură, clasicismul polemic descris de Cust a fost o variantă savantă a antisemitismului european. Chiar denumirea „semitic modern", destinată a include atât musulmanii, cât și evreii (și care își are originea în așa-numitul domeniu semitic clasic inițiat de Renan), și-a purtat stindardul rasist cu ceea ce se intenționa, fără îndoială, a fi o ostentație decentă. Ceva mai târziu în raportul său, Cust comentează cum, la aceeași întâlnire, „«arienii» au furnizat mult material de reflecție". În mod evident, „arienii" sunt o contraabstracție pentru „semiți", dar, din anumite motive enumerate anterior, asemenea etichete atavice erau considerate deosebit de pertinente pentru semiți – cu ce consecințe morale și umane pentru comunitatea omenească în general, demonstrează pe larg istoria secolului XX. Totuși, ceea ce nu s-a subliniat suficient în istoriile antisemitismului modern a fost legitimizarea unor asemenea denumiri atavice de către orientalism și, mai important pentru obiectivele mele de aici, modul cum această legitimizare academică și intelectuală a persistat până în epoca modernă în discuțiile despre islam, despre arabi sau despre Orientul Apropiat. Căci, pe când nu mai e posibil să scrii studii științifice (și nici măcar neștiințifice) pe tema „spiritului negrilor" sau a „personalității evreilor", e perfect posibil să te angajezi în cercetări asupra „spiritului islamic" sau a „caracterului arab" – dar la acest subiect voi reveni mai târziu.

Astfel, pentru a înțelege corect genealogia intelectuală a orientalismului islamic interbelic – așa cum apare el mai interesant și mai satisfăcător (fără ironie) în cariera lui Massignon și în cea a lui Gibb – trebuie să putem înțelege diferențele dintre atitudinea rezumativă a orientalistului față de materialul său și tipul de atitudine cu care se aseamănă ea în mod izbitor din punct de vedere cultural, cea din opera unor filologi ca Auerbach și Curtius. Criza intelectuală a orientalismului islamic a fost un alt aspect al crizei spirituale a „umanismului burghez târziu"; în forma și stilul său, totuși, orientalismul islamic a văzut problemele omenirii ca

separabile în categorii numite „orientale" sau „occidentale". Se credea pe atunci că, pentru orientali, eliberarea, exprimarea de sine și autodezvoltarea nu reprezentau aceleași probleme care erau pentru occidentali. În schimb, orientalistul islamic își exprima ideile despre islam în așa fel încât să sublinieze *rezistența* sa, ca și, prezumtiv, a musulmanului, în fața schimbării, a înțelegerii reciproce între Est și Vest, a modificării rolului dominant jucat de instituțiile arhaice, primitive, clasice în viața oamenilor și a dezvoltării oamenilor în modernitate. Într-adevăr, atât de aprig era acest sentiment al rezistenței față de schimbare și atât de universale erau puterile atribuite lui, încât, citindu-i pe orientaliști, înțelegi că apocalipsa de temut nu era distrugerea civilizației occidentale, ci mai degrabă distrugerea barierelor care separă Estul de Vest. Atunci când Gibb s-a opus naționalismului din statele islamice moderne, a făcut-o pentru că simțea că naționalismul va coroda structurile interne ce mențineau islamul oriental; rezultatul clar al naționalismului secular ar fi să facă Orientul să nu mai fie diferit de Occident. Totuși, este un omagiu adus puterilor extraordinar de simpatetice ale lui Gibb de identificare cu o religie străină faptul că el și-a exprimat dezaprobarea în așa fel, încât să pară *a vorbi în numele* comunității ortodoxe islamice. În ce măsură o asemenea pledoarie era o revenire la vechiul obicei orientalist de a vorbi în numele localnicilor și în ce măsură era o încercare sinceră de a vorbi pentru binele islamului, e o întrebare al cărei răspuns se află undeva între cele două alternative.

Nici un savant sau gânditor nu este, desigur, un reprezentant perfect al unui tip ideal sau al unei școli ideale, la care participă în virtutea originii naționale sau a accidentelor din istorie. Totuși, într-o tradiție atât de relativ izolată și specializată ca orientalismul, cred că fiecare savant cunoaște, parțial conștient și parțial inconștient, tradiția națională, dacă nu ideologia națională. Acest lucru este deosebit de adevărat în orientalism și din cauza amestecului politic direct al națiunilor europene în treburile unei țări

orientale sau ale alteia: cazul lui Snouck Hurgronje, ca să citățm un exemplu care să nu fie nici britanic, nici francez, și în care sentimentul identității naționale al savantului e simplu și clar, vine imediat în minte.[73] Totuși, chiar și după ce se fac toate aprecierile potrivite despre diferența dintre un individ și un tip (sau dintre un individ și o tradiție), e izbitor în ce măsură Gibb și Massignon *erau* tipuri reprezentative. Poate ar fi mai bine să spunem că Gibb și Massignon au împlinit toate speranțele create pentru ei de tradițiile lor naționale, de politica națiunilor lor, de istoria internă a „școlilor" lor naționale de orientalism.

Sylvain Lévi a exprimat tranșant distincția între cele două școli:

> Interesul politic ce leagă Anglia de India menține activitatea britanicilor într-un contact susținut cu realitățile concrete și conservă coeziunea între reprezentările trecutului și spectacolul prezentului. Hrănită de tradițiile clasice, Franța caută spiritul uman ce se manifestă în India în același fel în care e interesată de China.[74]

Ar fi prea ușor să spunem că polaritatea aceasta are ca rezultat, pe de o parte, o activitate sobră, eficientă, concretă, și, pe de altă parte, o activitate universalistă, speculativă, strălucitoare. Totuși, polaritatea servește la prezentarea a două cariere îndelungate și extrem de remarcabile care au dominat orientalismul islamic francez și anglo-american până în anii 1960; dacă dominația are vreun sens, e pentru că fiecare savant a provenit dintr-o tradiție conștientă de sine și a lucrat în cadrul ei, o tradiție ale cărei constrângeri (sau limite, din punct de vedere intelectual și politic) pot fi descrise așa cum le descrie Lévi mai sus.

Gibb s-a născut în Egipt, Massignon în Franța. Amândoi aveau să devină profund religioși, studiind nu atât societatea, cât viața religioasă în societate. Amândoi au fost și profund laici; una din marile lor realizări a constat în utilizarea erudiției tradiționale în lumea politică modernă. Totuși, structura operei lor – țesătura sa, aproape – este extrem de diferită, ținând seama chiar de

deosebirile evidente între studiile lor și educația lor religioasă. În dăruirea sa de o viață față de opera lui al-Hallaj – „ale cărei urme", spunea Gibb în necrologul lui Massignon din 1962, el „nu a încetat niciodată să le caute în literatura și devoțiunea islamică ulterioară" –, acest domeniu nelimitat de cercetare al lui Massignon l-a dus aproape peste tot, găsind dovezi „pentru spiritul uman în spațiu și timp". Printr-o operă care a inclus „orice aspect și orice zonă a vieții și a gândirii musulmane contemporane", prezența lui Massignon în orientalism a reprezentat o provocare constantă pentru colegii lui. Cu siguranță, Gibb a admirat – dar, în final, a renunțat la – modul cum Massignon urmărea

> temele care, într-un anumit fel, legau viața spirituală a musulmanilor și a catolicilor [și îi permiteau să găsească] un element comun în venerarea Fatimei și, în consecință, un domeniu special de interes în studierea gândirii șiite în multe dintre manifestările sale sau, din nou, în caracterul similar al originilor avraamice și a unor teme precum Cei șapte tineri din Efes. Scrierile sale cu aceste subiecte au dobândit, datorită calităților conferite de el, o semnificație permanentă în studiile islamice. Dar tocmai din cauza acestor calități, ele se compun, cum ar veni, din două registre. Unul se afla la nivelul obișnuit al cercetării obiective, căutând să elucideze natura fenomenului dat, printr-o utilizare de maestru a unor mijloace consacrate de cercetare academică. Celălalt se afla la un nivel unde datele obiective și înțelegerea erau asimilate și transformate de o intuiție individuală cu dimensiuni spirituale. Nu era întotdeauna ușor să se tragă o linie despărțitoare între primul registru și transfigurarea ce rezulta din revărsarea bogățiilor propriei personalități.

Se sugerează aici că e probabil ca un studiu al „venerării Fatimei" să-i atragă mai mult pe catolici decât pe protestanți, dar e imposibil să te înșeli în privința bănuielii lui Gibb legate de cine a tulburat distincția dintre erudiția „obiectivă" și cea bazată pe o „intuiție individuală cu dimensiuni spirituale" (chiar minuțioasă). Gibb a avut dreptate, totuși, în următorul paragraf al necrologului

când a recunoscut „bogăția" spiritului lui Massignon în domenii diverse precum „simbolismul artei musulmane, structura logicii musulmane, labirintul finanțelor medievale și organizarea corporațiilor meșteșugărești"; și a mai avut dreptate, imediat după aceea, când a susținut că interesul timpuriu al lui Massignon față de limbile semitice a dat naștere unor „studii eliptice care, pentru neinițiați, aproape au rivalizat cu misterele vechii alchimii" Totuși, Gibb încheie cu o notă generoasă, remarcând că:

> pentru noi, lecția pe care el, prin exemplul său, a dat-o orientaliștilor din generația lui, a fost aceea că nici măcar orientalismul clasic nu mai e potrivit fără un anumit grad de dăruire față de forțele vitale care au dat semnificație și valoare diverselor aspecte ale culturilor orientale.[75]

Aceasta a fost, desigur, cea mai mare contribuție a lui Massignon și este adevărat că în islamologia (cum e denumită uneori) franceză contemporană s-a dezvoltat o tradiție a identificării cu „forțele vitale" ce inspiră „cultura orientală"; trebuie doar menționate realizările extraordinare ale unor savanți ca Jacques Berque, Maxime Rodinson, Yves Lacoste, Roger Arnaldez – foarte diferiți între ei ca abordare și intenție –, influențați de exemplul lui Massignon, a cărui pecete intelectuală asupra lor e clară.

Totuși, hotărând să-și concentreze comentariile în mod aproape narativ asupra diferitelor puncte slabe și tari ale lui Massignon, Gibb ratează lucrurile evidente legate de Massignon, care îl diferențiază atât de mult de Gibb și care, totuși, luate ca întreg, fac din el simbolul matur al unei evoluții cruciale din cadrul orientalismului francez. Unul este educația personală a lui Massignon, ce ilustrează foarte frumos adevărul simplu din descrierea lui Lévi a orientalismului francez. Ideea însăși a unui „esprit humain" era ceva mai mult sau mai puțin străin educației intelectuale și religioase a lui Gibb, ca și a multor orientaliști britanici moderni: în cazul lui Massignon, noțiunea de „esprit", ca realitate estetică,

precum și religioasă, morală și istorică, era ceva ce părea a-l fi hrănit încă din copilărie. Familia sa era în relații de prietenie cu oameni ca Huysmans și, în aproape tot ce a scris, este evidentă educația timpurie a lui Massignon în ambianța intelectuală ca și în ideile simbolismului târziu, chiar și pentru tipul particular de catolicism (și de misticism sufist) de care era interesat. Nu există nici un gen de austeritate în opera lui Massignon, care e exprimată într-unul din marile stiluri franceze ale secolului. Ideile sale despre experiența umană se folosesc din plin de gânditorii și artiștii contemporani cu el și tocmai anvergura culturală a stilului său îl plasează într-o categorie diferită de cea a lui Gibb. Ideile sale de început provin din perioada de așa-numită decadență estetică, dar sunt îndatorate și unor oameni ca Bergson, Durkheim și Mauss. Primul său contact cu orientalismul s-a făcut prin Renan, ale cărui conferințe le-a audiat în tinerețe; a fost și student al lui Sylvain Lévi și a ajuns să includă printre prietenii lui personaje precum Paul Claudel, Gabriel Bounoure, Jacques și Raïssa Maritain și Charles de Foucauld. Mai târziu, a putut asimila lucrări din domenii recente, ca sociologia urbană, lingvistica structurală, psihanaliza, antropologia contemporană și Noua Istorie. Eseurile sale, ca să nu amintim studiul monumental asupra lui al-Hallaj, se inspiră fără efort din întregul corpus de literatură islamică; erudiția sa mistificatoare și personalitatea sa aproape familiară îl fac uneori să pară un savant inventat de Jorge Luis Borges. A fost foarte sensibil la temele „orientale" din literatura europeană; acesta a constituit și unul dintre interesele lui Gibb, dar, spre deosebire de Gibb, Massignon nu a fost atras în primul rând nici de scriitorii europeni care „au înțeles" Orientul, nici de textele europene ce reprezentau confirmări artistice independente a ceea ce savanții orientaliști de mai târziu aveau să dezvăluie (de exemplu, interesul manifestat de Gibb față de Scott ca sursă pentru studierea lui Saladin). „Orientul" lui Massignon a fost în deplină consonanță cu lumea Celor șapte tineri din Efes sau cu cea

din rugăciunile avraamice (cele două teme evidențiate de Gibb ca semne distinctive ale viziunii neortodoxe a lui Massignon asupra islamului): neconvențional, ușor ciudat, în totalitate sensibil la uluitoarele daruri interpretative pe care i le-a pus Massignon în slujbă (și care, într-un anumit sens, l-au constituit ca subiect). Dacă lui Gibb i-a plăcut de Saladin al lui Scott, atunci predilecția simetrică a lui Massignon a fost pentru Nerval, ca sinucigaș, *poète maudit*, ciudățenie psihologică. Nu înseamnă că Massignon studia, în esență, trecutul; dimpotrivă, el era o prezență majoră în relațiile franco-islamice, în politică, precum și în cultură. El era în mod evident un om pasionat, care credea că lumea islamului poate fi înțeleasă, nu exclusiv pe cale academică, ci prin dăruire față de toate activitățile sale, dintre care nu cea mai neînsemnată era lumea creștinismului oriental inclus în cadrul islamului; unul dintre subgrupurile acestuia, Frăția Badaliya, era încurajată cu căldură de Massignon.

Talentele literare considerabile ale lui Massignon conferă uneori operei sale academice o aparență de speculație capricioasă, exagerat cosmopolită și adesea personală. Această aparență e înșelătoare și, de fapt, e rareori adecvată ca descriere a lucrărilor sale. Ceea ce el a dorit în mod deliberat să evite a fost ceea ce numea „studierea analitică și statică a orientalismului"[76], un fel de îngrămădire inertă de surse, origini, probe, demonstrații etc., pe un presupus text sau pe o presupusă problemă islamică. Peste tot, încercarea sa este de a include cât se poate de mult din contextul unui text sau al unei probleme, de a-l anima, de a-și surprinde cititorul, aproape, cu strălucita putere de înțelegere a celui care, la fel ca Massignon, dorește să depășească granițele disciplinare și tradiționale pentru a pătrunde în esența umană a unui text. Nici un orientalist modern – și, fără îndoială, nu Gibb, egalul său în realizări și influență – nu se putea referi atât de ușor (și de precis) într-un eseu la o mulțime de mistici islamici și la Jung, Heisenberg, Mallarmé și Kierkegaard; și, cu siguranță, foarte puțini orientaliști aveau această anvergură, alături de experiența politică concretă

despre care a putut vorbi în eseul său din 1952 *L'Occident devant l'Orient: Primauté d'une solution culturelle*[77]. Și totuși, lumea sa intelectuală era clar definită. Avea o structură precisă, neschimbată de la începutul până la sfârșitul carierei sale și era încorsetată, în ciuda bogăției aproape inegalabile a domeniului și a referințelor, într-o serie de idei în esență neschimbate. Vom descrie pe scurt structura și vom enumera sumar ideile.

Massignon a luat ca punct de plecare existența celor trei religii avraamice, dintre care islamul este religia lui Ismael, monoteismul unui popor exclus de la promisiunea divină făcută lui Isaac. Islamul este, deci, o religie a rezistenței (față de Dumnezeu Tatăl, față de Cristos Cel întrupat), care păstrează totuși în ea tristețea ce-a început cu lacrimile lui Agar. În consecință, araba este chiar limba lacrimilor, tot la fel cum întreaga noțiune de *jihad* din islam (despre care Massignon spune clar că este forma epică din islam, pe care Renan nu a putut s-o vadă sau s-o înțeleagă) are o importantă dimensiune intelectuală, a cărei misiune o constituie războiul împotriva creștinismului și iudaismului, ca dușmani externi, și împotriva ereziei, ca dușman intern. Totuși, Massignon a crezut că poate discerne în cadrul islamului un fel de contracurent, a cărui studiere a devenit principala sa misiune intelectuală, întruchipat de misticism, o cale spre grația divină. Cea mai importantă trăsătură a misticismului a fost, desigur, caracterul său subiectiv, ale cărui tendințe neraționale și chiar inexplicabile se îndreptau spre experiența singulară, individuală, efemeră a participării la Divinitate. Întreaga operă extraordinară a lui Massignon despre misticism a constituit astfel o încercare de a descrie drumul de ieșire al sufletelor din consensul limitativ impus lor de comunitatea islamică ortodoxă sau Sunna. Un mistic iranian era mai curajos decât unul arab, în parte pentru că era arian (vechile etichete din secolul al XIX-lea de „arian" și „semitic" au, la Massignon, o persistență de neînfrânt, la fel ca legitimitatea opoziției duale a lui Schlegel între cele două familii de limbi[78]) și în parte pentru

că era un om ce căuta Perfecțiunea; misticul arab, în viziunea lui Massignon, înclina către ceea ce Waardenburg numește monism testimonial. Figura exemplară pentru Massignon era al-Hallaj, care căuta libertatea pentru sine în afara comunității ortodoxe, cerând și în final obținând tocmai crucificarea refuzată de islamul ca întreg; Mahomed, după părerea lui Massignon, a respins în mod deliberat ocazia ce i s-a oferit de a umple golul dintre el și Dumnezeu. Realizarea lui al-Hallaj a fost deci aceea de a fi săvârșit o unire mistică cu Dumnezeu împotriva naturii islamului.

Restul comunității ortodoxe trăiește într-o condiție de *soif ontologique*, sete ontologică, așa cum o numește Massignon. Dumnezeu se arată omului ca un fel de absență, ca refuz de a fi prezent, totuși conștiința supunerii în fața voinței lui Dumnezeu (islam) a musulmanului credincios dă naștere unui sentiment egoist al transcendenței lui Dumnezeu și unei intoleranțe față de idolatria de orice fel. Sediul acestor idei, conform părerii lui Massignon, este „inima tăiată împrejur", care, în timp ce se află sub imperiul fervorii sale musulmane testimoniale, poate, așa cum e cazul unor mistici ca al-Hallaj, să se înflăcăreze și de patima divină sau de iubirea lui Dumnezeu. În fiecare caz, unitatea transcendentală a lui Dumnezeu (*tawhid)* e ceva ce trebuie realizat și înțeles mereu și mereu de către musulmanul credincios, fie mărturisind în favoarea sa, fie prin iubirea mistică a lui Dumnezeu, iar aceasta, scria Massignon într-un eseu complex, definește „intenția" islamului.[79] În mod evident, simpatiile lui Massignon sunt de partea vocației mistice din islam, atât datorită asemănării cu propriu-i temperament de catolic credincios, cât și din cauza influenței sale ce dezbină sistemul ortodox de credințe. Imaginea lui Massignon despre islam este cea a unei religii implicate fără încetare în refuzurile ei, în întârzierea ei (față de celelalte credințe avraamice), în sentimentul său relativ steril al realității materiale, în structurile sale masive de apărare împotriva „răsturnărilor psihice" de felul celor practicate de al-Hallaj și de alți

mistici sufiți, în singurătatea ei ca unică religie „orientală" rămasă dintre cele trei monoteisme.[80]

Dar o viziune asupra islamului atât de evident rigidă, cu „invariantele sale simple"[81] (mai ales pentru o gândire atât de luxuriantă precum cea a lui Massignon), nu a atras o ostilitate profundă față de islam din partea sa. Citindu-l pe Massignon, ești izbit de insistența lui repetată asupra necesității unei lecturi complexe, directivă a cărei sinceritate absolută este imposibil să fie pusă la îndoială. El a scris în 1951 că genul său de orientalism nu a fost „nici o manie a exotismului, nici o negare a Europei, ci o aducere la același nivel a metodelor noastre de cercetare și a tradițiilor trăite de civilizațiile antice"[82]. Pus în practică în lectura unui text arab sau islamic, acest fel de orientalism a dus la interpretări de o inteligență aproape copleșitoare: ar trebui să fii nebun să nu respecți geniul evident și noutatea spiritului lui Massignon. Totuși, ceea ce trebuie să ne atragă atenția în definirea de către el a propriului orientalism sunt două sintagme: „metodele noastre de cercetare" și „tradițiile trăite de civilizațiile antice". Massignon a considerat ceea ce a făcut el ca fiind o sinteză a două cantități în general opuse, totuși asimetria specială dintre ele este cea care tulbură și nu simplul fapt al opoziției dintre Europa și Occident. Sugestia lui Massignon este că esența diferenței dintre Est și Vest este între modernitate și tradiția antică. Și, într-adevăr, în scrierile sale pe teme politice și contemporane, unde se văd cel mai bine limitele metodei lui Massignon, opoziția Est-Vest apare într-un mod extrem de curios.

În cel mai bun caz, viziunea lui Massignon asupra contactului Est-Vest a atribuit o mare responsabilitate Occidentului pentru invadarea Orientului, pentru colonialism, pentru neîncetatele atacuri asupra islamului. Massignon a fost un luptător neobosit în numele civilizației musulmane și, așa cum dovedesc numeroasele sale eseuri și scrisori de după 1948, pentru susținerea refugiaților palestinieni, pentru apărarea drepturilor musulmanilor arabi și ale creștinilor din Palestina împotriva sionismului, împotriva a ceea

ce, referitor la ceva spus de Abba Eban, el a numit în mod jignitor „colonialismul burghez" israelian.[83] Totuși, cadrul în care s-a menținut viziunea lui Massignon atribuia Orientul islamic unor vremuri în esență străvechi, iar Occidentul, modernității. Ca și Robertson Smith, Massignon a considerat orientalul a fi nu un om modern, ci un semit; această categorie reductivă are o mare autoritate asupra gândirii sale. De exemplu, atunci când, în 1960, el și Jacques Berque, colegul său de la Collège de France, au publicat un dialog despre „arabi" în revista *Esprit*, s-a pierdut mult timp cu dezbaterea chestiunii dacă cel mai bun mod de a privi problemele arabilor contemporani era de a spune pur și simplu, în cazul cel mai important, că conflictul arabo-israelian e cu adevărat o problemă *semitică*. Berque a încercat să obiecteze discret și să-l îndrepte pe Massignon spre posibilitatea că, la fel ca restul lumii, arabii au trecut prin ceea ce el numea o „variație antropologică": Massignon a refuzat noțiunea imediat.[84] Eforturile sale repetate de a înțelege și de a relata conflictul din Palestina, în ciuda umanismului lor profund, nu au depășit niciodată cu adevărat disputa dintre Isaac și Ismael sau, în măsura în care era vorba de disputa sa cu Israelul, tensiunea dintre iudaism și creștinism. Când orașele și satele arabe au fost capturate de sioniști, au fost jignite sensibilitățile religioase ale lui Massignon.

Europa, și Franța în special, au fost considerate realități *contemporane*. În parte datorită contactului său politic inițial cu britanicii din timpul Primului Război Mondial, Massignon a păstrat o aversiune profundă față de Anglia și de politica engleză; Lawrence și genul său au reprezentat o politică prea complexă, căreia Massignon i s-a opus în tratativele sale cu Faisal. „Cu Faisal, încercam... să pătrund în sensul însuși al tradiției sale." Britanicii păreau să reprezinte „expansiunea" în Orient, politica economică amorală și o filosofie învechită cu influență politică.[85] Francezul era un tip mai modern, obligat să ia de la Orient ceea ce a pierdut ca spiritualitate, valori tradiționale etc. Investiția lui Massignon

în această viziune a provenit, cred eu, din întreaga tradiție a Orientului din secolul al XIX-lea ca terapeutică pentru Occident, o tradiție schițată anterior de Quinet. La Massignon, ea s-a alăturat unui sentiment al compasiunii creștine:

> În ceea ce-i privește pe orientali, ar trebui să recurgem la această știință a compansiunii, la această „participare" chiar și la construirea limbii lor și a structurii lor mentale, la care trebuie cu adevărat să participăm: pentru că, în ultimă instanță, această știință atestă fie adevărurile ce sunt și ale noastre, fie adevărurile pe care le-am pierdut și trebuie să le recâștigăm. În sfârșit, pentru că, într-un sens profund, tot ce există este bun într-un anumit fel, iar acei bieți oameni colonizați nu există doar pentru scopurile noastre, ci în sine și pentru sine [*en soi*].[86]

Totuși, orientalul, *en soi* era incapabil să se aprecieze sau să se înțeleagă pe sine. Parțial din cauza a ceea ce i-a făcut Europa, el și-a pierdut religia și filosofia; musulmanii aveau „un gol imens" în ei; erau aproape de anarhie și de sinucidere. A devenit atunci obligația Franței să se asocieze dorinței musulmanilor de a-și apăra cultura tradițională, conducerea vieții lor dinastice și patrimoniul de credincioși.[87]

Nici un savant, nici măcar un Massignon, nu poate rezista presiunilor impuse de națiunea sa sau de tradiția științifică în care lucrează. Într-o bună parte din ceea ce a spus despre Orient și despre relația acestuia cu Occidentul, Massignon a părut să rafineze și totuși să repete ideile altor orientaliști francezi. Trebuie să acceptăm, cu toate acestea, că rafinările, stilul personal, geniul individual, pot să înlocuiască, în final, constrângerile politice care funcționează impersonal prin tradiție și prin ambianța națională. Chiar și așa, în cazul lui Massignon, mai trebuie să recunoaștem și că, într-o direcție, ideile sale despre Orient au rămas în totalitate tradiționale și orientaliste, în ciuda personalității și a excentricității lor remarcabile. După părerea lui, Orientul islamic

este spiritual, semitic, tribal, radical monoteist, nearian: adjectivele amintesc de un catalog de descrieri antropologice de la finele secolului al XIX-lea. Experiențele relativ concrete ale războiului, colonialismului, imperialismului, ale opresiunii economice, ale iubirii, morții și schimburilor culturale par întotdeauna, în ochii lui Massignon, a fi filtrate prin lentile metafizice, în ultimă instanță dezumanizate: ei sunt semiți, europeni, orientali, occidentali, arieni etc. Categoriile i-au structurat lumea și au dat celor spuse de el un fel de sens profund, cel puțin în ochii lui. În cealaltă direcție, printre ideile individuale și extrem de detaliate din lumea științifică, el s-a plasat pe o poziție specială. A reconstruit și a apărat islamul împotriva Europei, pe de o parte, și împotriva propriei ortodoxii, pe de alta. Această intervenție – căci asta a fost – în Orient ca animator și campion a simbolizat acceptarea deosebirii Orientului, ca și eforturile sale de a-l transforma în ceea ce dorea el, Massignon. Dorința de cunoaștere asupra Orientului și în numele acestuia e foarte puternică la Massignon. Al-Hallaj al său reprezintă perfect această dorință. Importanța acordată lui al-Hallaj de către Massignon semnifică, în primul rând, hotărârea savantului de a promova o personalitate deasupra culturii ce-l susține și, în al doilea rând, faptul că al-Hallaj a ajuns să reprezinte o provocare constantă, chiar iritantă, pentru creștinul occidental pentru care credința nu era (și probabil nu putea fi) sacrificiul de sine extrem, cum era pentru sufiți. În orice caz, al-Hallaj al lui Massignon a fost destinat literalmente să întruchipeze, să încarneze valorile stigmatizate, în esență, de principalul sistem doctrinar al islamului, un sistem pe care Massignon însuși l-a descris, mai ales pentru a-l ocoli cu al-Hallaj.

Totuși, nu trebuie să spunem imediat despre opera lui Massignon că a fost irațională sau că cea mai mare slăbiciune a sa a constat în faptul că a reprezentat greșit modul real în care un musulman „mediu" sau „obișnuit" adera la credință. Un distins savant musulman a susținut tocmai această ultimă poziție, deși

argumetația sa nu a considerat că atitudinea lui Massignon e jignitoare.[88] Oricât de înclinați am fi să acceptăm asemenea teze – căci, așa cum a încercat să demonstreze această carte, islamul *a fost* în mod fundamental greșit interpretat în Occident – problema adevărată este dacă, într-adevăr, poate exista o reprezentare reală a ceva sau dacă oricare reprezentare sau toate reprezentările, pentru că *sunt* reprezentări, sunt introduse mai întâi în limbă și apoi în cultură, instituții și în ambianța politică a celui ce face reprezentarea. Dacă a doua alternativă este cea corectă (așa cum cred eu), atunci trebuie să fim pregătiți să acceptăm faptul că o reprezentare este *eo ipso* amestecată, împletită, întrețesută cu multe alte lucruri în afară de „adevăr", care este el însuși o reprezentare. Aceasta trebuie să ne conducă, din punct de vedere metodologic, la a considera reprezentările (sau reprezentările greșite, distincția fiind, în cel mai bun caz, o problemă de grad) ca ocupând un domeniu comun, definit pentru ele nu doar de către un subiect comun inerent, ci de către o istorie, o tradiție comune, un univers comun al discursului. În cadrul acestui domeniu, pe care nu îl poate crea un singur savant, dar pe care îl primește fiecare savant și în care își găsește apoi un loc, își aduce contribuția cercetătorul individual. Asemenea contribuții, chiar și pentru geniul excepțional, sunt strategii de redispunere a materialului în cadrul domeniului; chiar și savantul ce descoperă un manuscris odată pierdut produce textul „găsit" într-un context deja pregătit pentru el, căci aceasta este semnificația reală a *găsirii* unui nou text. Astfel, fiecare contribuție individuală determină la început schimbări în cadrul domeniului și apoi promovează o nouă stabilitate, în același fel cum pe o suprafață de teren unde se află douăzeci de busole, introducerea unei a douăzeci și una le va face pe toate celelalte să oscileze, apoi să se fixeze într-o nouă configurație adaptabilă.

Reprezentările orientalismului în cultura europeană ajung la ceea ce putem numi o consistență discursivă, ce nu are doar o istorie, ci și o prezență materială (sau instituțională). Așa cum am

spus în legătură cu Renan, o asemenea consistență a fost o formă de practică culturală, un sistem de ocazii de a face declarații despre Orient. Ceea ce vreau să spun despre acest sistem nu este că el constituie o reprezentare greșită a unei esențe orientale – în care nu cred deloc –, ci că funcționează așa cum funcționează de obicei reprezentările, într-un scop, conform unei tendințe, într-un cadru istoric intelectual și chiar economic specific. Cu alte cuvinte, reprezentările au scopuri, sunt eficiente mult timp, îndeplinesc una sau mai multe sarcini. Reprezentările sunt formații sau, așa cum a spus Roland Barthes despre toate operațiile limbajului, deformații. Orientul ca reprezentare în Europa este format – sau deformat – dintr-o sensibilitate tot mai specială față de o regiune geografică numită „Est". Specialiștii în problemele acestei regiuni își desfășoară activitatea legat de ea, ca să spunem așa, pentru că, în timp, profesiunea lor de orientaliști le cere să ofere societății lor imagini ale Orientului, cunoștințe despre acesta, analize. Și, în foarte mare măsură, orientalistul oferă societății sale reprezentări ale Orientului (a) ce poartă semnul lui distinctiv, (b) ce-i ilustrează concepția asupra a ceea ce Orientul poate sau trebuie să fie, (c) ce contestă intenționat viziunea altcuiva despre Orient, (d) care oferă discursului orientalist ceea ce, în acel moment, acesta pare a necesita mai mult, și (e) ce răspunde anumitor cerințe culturale, profesionale, naționale, politice și economice ale epocii. Va fi evident că, și dacă nu va fi niciodată absent, rolul cunoașterii pozitive e departe de a fi absolut. Mai degrabă, „cunoașterea" – niciodată brută, nemediată sau pur și simplu obiectivă – este ceea ce cele cinci atribute ale reprezentării orientaliste enumerate mai sus *distribuie* sau redistribuie.

Privit astfel, Massignon este mai puțin un „geniu" mitizat și mai mult un fel de sistem pentru producerea anumitor tipuri de declarații, diseminate în marea masă a formațiilor discursive, care, împreună, formează arhiva sau materialul cultural al timpului său. Nu cred că îl dezumanizăm pe Massignon dacă recunoaștem acest

lucru, nici nu-l reducem la condiția de a fi supus determinismului vulgar. Dimpotrivă, vom vedea, într-un anumit sens, cum o ființă umană avea și era capabilă să dobândească mai mult decât o capacitate culturală și productivă, cu o dimensiune instituțională sau extraumană: spre aceasta trebuie cu siguranță să aspire ființa umană finită, dacă nu e să fie mulțumită cu simpla-i prezență de muritoare în timp și spațiu. Când Massignon a spus: „suntem cu toții semiți", el indica gradul în care ideile sale acopereau propria-i societate, arătând în ce măsură ideile sale despre Orient puteau depăși împrejurările narative locale ale unui francez și ale societății franceze. Categoria de semit se hrănea din orientalismul lui Massignon, dar forța sa deriva din tendința de a se extinde în afara granițelor domeniului, într-o istorie și o antropologie mai largi, unde părea să aibă o anumită valabilitate și putere.[89]

La cel puțin un nivel, formulările lui Massignon și reprezentările sale în privința Orientului au avut cu adevărat o influență directă, dacă nu o valabilitate necontestată, și anume în cadrul breslei orientaliștilor profesioniști. Așa cum am spus mai sus, recunoașterea de către Gibb a realizărilor lui Massignon constituie o conștientizare a faptului că Massignon trebuie tratat ca o alternativă la opera lui Gibb (adică prin implicație). Desigur, îi reproșez necrologului scris de Gibb lucruri ce se află acolo doar ca sugestii, nu ca declarații reale, dar sunt în mod evident importante dacă privim acum cariera lui Gibb însuși ca punând în evidență prin contrast cariera lui Massignon. Eseul memorabil al lui Albert Hourani despre Gibb pentru Academia Britanică (la care m-am referit de mai multe ori) rezumă în mod admirabil cariera sa, ideile sale conducătoare și importanța operei sale; nu mă aflu în dezacord cu afirmațiile lui Hourani, în general. Totuși, ceva lipsește de acolo, deși acest gol este parțial umplut într-un articol mai puțin important despre Gibb, scris de William Polk, *Sir Hamilton Gibb Between Orientalism and History*[90]. Hourani are tendința să-l privească pe Gibb ca rezultat al unor contacte personale, influențe personale etc.; în vreme ce Polk,

care e mult mai puțin subtil în înțelegerea sa generală a lui Gibb decât Hourani, îl vede pe Gibb ca pe o culminare a unei tradiții academice anume, ceea ce – ca să folosim o expresie ce nu apare la Polk – putem numi consens sau paradigmă de cercetare academică.

Împrumutată în acest mod aproximativ de la Thomas Kuhn, ideea are o anumită relevanță pentru Gibb, care, așa cum ne amintește Hourani, a fost, în multe privințe, o personalitate profund instituțională. Tot ce a spus sau a făcut Gibb, de la începutul carierei sale la Londra până în anii de la Oxford și anii fructuoși ca director la Centrul Universității Harvard pentru Studii asupra Orientului Mijlociu, poartă marca inconfundabilă a unui spirit ce funcționează cu mare ușurință în cadrul instituțiilor constituite. Massignon a fost iremediabil cel din exterior, Gibb cel din interior. În orice caz, amândoi au atins culmea prestigiului și a influenței în orientalismul francez și, respectiv, în cel anglo-american. Pentru Gibb, Orientul nu a reprezentat un loc pe care l-ai întâlnit direct; a fost ceva despre care ai citit, ai studiat, ai scris, între granițele societăților savante, ale universităților, ale conferințelor de specialitate. Ca și Massignon, Gibb s-a mândrit cu prieteniile cu musulmanii, dar ele păreau a fi fost – ca și cele ale lui Lane – prietenii utile, nu determinante. În consecință, Gibb este o figură dinastică în cadrul academic al orientalismului britanic (și apoi american), un savant a cărui operă a demonstrat în mod conștient tendințele naționale ale unei tradiții academice, apărute în universități, guverne și fundații de cercetare.

Un indiciu al acestui lucru este faptul că, în anii de maturitate, Gibb avea să vorbească și să scrie adesea pentru organizații politice. În 1951, de exemplu, el a publicat un eseu într-o carte intitulată semnificativ *The Near East and the Great Powers*, unde a încercat să explice necesitatea unei extinderi a studiilor orientale în programele anglo-americane:

> ...întreaga situație a țărilor occidentale față de țările din Asia și din Africa s-a schimbat. Nu ne mai putem baza pe acel factor de prestigiu

> ce părea a juca un rol important în gândirea antebelică, nici nu mai putem aștepta ca popoarele din Asia și Africa sau Europa de Est să vină la noi și să învețe de la noi, în timp ce noi nu facem nimic. Trebuie să învățăm despre ei astfel încât să învățăm să lucrăm cu ei într-o relație mai apropiată de termenii de mutualitate.[91]

Termenii acestei noi relații au fost descriși mai târziu în *Area Studies Reconsidered*. Studiile orientale aveau să fie gândite nu atât ca activități savante, cât ca instrumente de politică națională în privința națiunilor recent independente și posibil îndărătnice din lumea postcolonială. Înarmat cu o conștiință reorientată a importanței sale pentru comunitatea atlantică de națiuni, orientalistul avea să fie consilierul politicienilor, al oamenilor de afaceri, al unei noi generații de savanți.

Ce a contat cel mai mult în viziunea ulterioară a lui Gibb nu a fost activitatea pozitivă de savant a orientalistului (de exemplu, genul de savant care a fost Gibb în tinerețe, când a studiat invaziile musulmane din Asia Centrală), ci adaptabilitatea sa pentru utilizare în lumea publică. Hourani a exprimat foarte bine acest lucru:

> ...i-a devenit clar [lui Gibb] că guvernele și elitele moderne acționau ignorând sau respingând propriile tradiții ale vieții sociale și ale moralității și că eșecurile lor proveneau din asta. De aici înainte, principalele sale eforturi au fost dedicate clarificării, prin studierea atentă a trecutului, a naturii specifice a societății musulmane, a credințelor și a culturii ce se aflau în miezul ei. El a avut tendința de a privi chiar și această problemă, la început, mai ales în termeni politici.[92]

Totuși, viziunea aceasta nu ar fi fost posibilă fără o pregătire riguroasă în opera de început a lui Gibb, unde trebuie să încercăm, mai întâi, să-i înțelegem ideile. Printre primele influențe ale lui Gibb se numără Duncan Macdonald, din a cărui operă Gibb a preluat clar ideea că islamul este un sistem coerent de viață, un sistem care a ajuns coerent nu atât datorită oamenilor care au dus acea viață, cât datorită unui sistem doctrinar, unei metode de

practică religioasă, unei idei de ordine, la care au participat toți musulmanii. Între oameni și „islam" a existat, în mod evident, un contact dinamic inferior, totuși ceea ce a contat pentru studentul occidental a fost puterea islamului care intervine pentru a face inteligibile experiențele poporului islamic, și nu invers.

La Macdonald, și deci la Gibb, dificultățile epistemologice și metodologice ale „islamului" ca obiect (despre care se pot face declarații ample, extrem de generale) nu sunt abordate niciodată. Macdonald credea că în islam se puteau percepe aspecte și mai abstracte, ca mentalitatea orientală. Întregul capitol de început al celei mai însemnate cărți scrise de el (a cărei importanță nu poate fi minimalizată de Gibb), *The Religious Attitude and Life in Islam*, este o antologie de declarații nediscutabile despre spiritul estic sau oriental. El începe prin a spune că „este clar, cred eu, și se acceptă faptul că ideea de Nevăzut e mult mai imediată și mai reală pentru oriental decât pentru popoarele occidentale". „Marile elemente modificatoare ce par, din când în când, aproape să răstoarne legea generală" nu o răstoarnă, cum nu răstoarnă nici celelalte legi la fel de generale ce guvernează spiritul oriental. „Diferența esențială din spiritul oriental nu este credulitatea în ceea ce privește lucrurile nevăzute, ci incapacitatea de a construi un sistem pentru lucrurile văzute." Un alt aspect al acestei dificultăți – pe care Gibb avea să-l acuze pentru absența formei în literatura arabă și pentru viziunea esențialmente atomistă a musulmanului asupra realității – este „că diferența, la oriental, nu e, în principal, religiozitatea, ci absența sensului legii. Pentru el, nu există o ordine de neclintit a naturii". Macdonald nu spune dacă un asemenea „fapt" pare a nu justifica realizările extraordinare ale științei islamice, pe care se bazează o mare parte din știința occidentală modernă. El își continuă catalogul: „Este evident că, la oriental, e posibil orice. Supranaturalul se află atât de aproape, încât îl poate atinge în orice clipă." Că o *ocazie* – adică nașterea istorică și geografică a monoteismului în Orient – devine, în argumentația lui Macdonald,

o întreagă teorie a diferenței dintre Est și Vest semnifică gradul de intensitate în care „orientalismul" l-a angajat pe Macdonald. Iată rezumatul său:

> *Incapacitatea,* deci, de a privi viața cu fermitate și de a o privi ca întreg, de a înțelege că o teorie a vieții trebuie să acopere toate faptele, și *predispoziția* de a fi obsedat de o singură idee și insensibil la orice altceva – aici se află, cred eu, diferența dintre Est și Vest.[93]

Nimic din toate acestea nu este, desigur, deosebit de nou. De la Schlegel la Renan, de la Robertson Smith la T.E. Lawrence, asemenea idei sunt repetate mereu și mereu. Ele reprezintă o decizie în legătură cu Orientul, în nici un caz un fapt din natură. Oricine și-a ales, ca Macdonald și Gibb, în mod conștient, o profesiune numită orientalism, a procedat astfel pe baza unei hotărâri: că Orientul era Orient, că era diferit etc. Elaborările, rafinările, definirile ulterioare ale domeniului susțin și prelungesc, de aceea, hotărârea de a delimita Orientul. Nu există nici o ironie sesizabilă în ideea lui Macdonald (sau a lui Gibb) despre predispoziția orientalului de a fi obsedat de o singură idee; nimeni nu pare în stare să recunoască măsura predispoziției *orientalismului* de a fi obsedat de ideea unică a diferenței orientale. Și nimeni nu e preocupat de folosirea unor denumiri generale precum „islam" sau „Orient" ca substantive proprii, cu adjective atașate și cu verbe înșiruite la nesfârșit, de parcă s-ar referi la persoane și nu la idei platoniciene.

Nu este accidental, deci, că tema principală a lui Gibb, în aproape tot ce a scris despre islam și despre arabi, a fost tensiunea dintre „islam", ca un fapt oriental transcendent, de neînfrânt, și realitățile experienței umane de zi cu zi. Investiția sa ca savant și creștin credincios a fost în „islam", nu atât în complicațiile relativ neînsemnate (pentru el), introduse în islam de naționalism, de lupta de clasă, de experiențele individualizante ale iubirii, mâniei sau muncii. Caracterul ruinător al acestei investiții nu e nicăieri mai evident decât în *Whither Islam?*, un volum editat de Gibb, care a

scris și eseul titular, în 1932. (Lucrarea include și un articol impresionant despre islamul nord-african de Massignon.) Sarcina lui Gibb, așa cum a văzut-o el, a fost să aprecieze islamul, situația sa actuală, posibila sa evoluție viitoare. Într-o asemenea sarcină, regiunile individuale și vizibil diferite ale lumii islamice aveau să fie nu negări ale unității islamului, ci exemple ale sale. Gibb însuși a propus o definiție introductivă a islamului; apoi, în eseul de încheiere, el a încercat să se pronunțe în privința prezentului și a viitorului său real. Ca și Macdonald, Gibb pare în totalitate mulțumit de ideea unui Est monolitic, ale cărui împrejurări existențiale nu pot fi reduse ușor la rasă sau la teoria rasială; negând cu hotărâre valoarea generalizării rasiale, Gibb se ridică deasupra a ceea ce a fost cel mai condamnabil la generațiile anterioare de orientaliști. Gibb are o viziune corespunzător de generoasă și de simpatetică a universalismului și a toleranței islamului, care lasă diversele comunități etnice și religioase să coexiste pașnic și democratic în imperiul său. Există o notă de profeție sumbră în semnalarea sioniștilor și a creștinilor maroniți ca fiind singurele comunități etnice din lumea islamică incapabile să accepte coexistența.[94]

Dar esența argumentării lui Gibb este că islamul, poate pentru că reprezintă, în final, preocuparea exclusivă a orientalului nu față de natură, ci față de Nevăzut, are o întâietate fundamentală asupra întregii vieți din Orientul islamic și o domină. Pentru Gibb, islamul *este* ortodoxie islamică, *este* comunitatea de credincioși, *este* viață, unitate, inteligibilitate, valori. *Este* și lege, și ordine, în ciuda tulburărilor dezagreabile produse de adepții *jihad*-ului și de agitatorii comuniști. În fiecare pagină scrisă de Gibb în *Whither Islam?*, aflăm că noile bănci comerciale din Egipt și din Siria sunt realități ale islamului sau inițiative islamice; școlile și rata crescândă a alfabetizării sunt și ele realități islamice, la fel ca jurnalismul, occidentalizarea și societățile intelectuale. Niciodată Gibb nu vorbește despre colonialismul european, atunci când discută despre apariția naționalismului și a „otrăvurilor" sale. Faptul că

istoria islamului modern poate fi mai inteligibilă datorită rezistenței sale politice și nepolitice în fața colonialismului nu-i trece niciodată prin minte lui Gibb, tot la fel cum i se pare irelevant, în final, să observe dacă guvernele „islamice" despre care discută sunt republicane, feudale sau monarhice.

„Islamul" este, pentru Gibb, un fel de suprastructură pusă în pericol atât de politică (naționalism, agitație comunistă, occidentalizare), cât și de primejdioasele încercări musulmane de a zdruncina suveranitatea sa intelectuală. În pasajul ce urmează, este de remarcat cum cuvântul *religie* și cuvintele înrudite colorează tonul scrierii lui Gibb, astfel încât simțim o supărare decentă față de presiunile concrete îndreptate împotriva „islamului":

> Islamul, ca religie, și-a pierdut ceva din forță, dar islamul ca arbitru al vieții sociale [în lumea modernă] este detronat; alături de el și deasupra lui, există noi forțe ce-și exercită o autoritate aflată uneori în contradicție cu tradițiile și prescripțiile sale sociale, dar care totuși își croiește drum în ciuda lor. Ca să exprimăm lucrurile cât mai simplu, iată ce s-a întâmplat. Până recent, cetățeanul și țăranul musulman obișnuit nu avea interese sau funcții politice, și nici un fel de literatură accesibilă, cu excepția celei religioase, nu a avut festivaluri, și nici un fel de viață comunitară, cu excepția celei legate de religie, nu a văzut decât foarte puțin sau deloc din lumea exterioară și doar prin prisma religiei. *Pentru el, în consecință, religia însemna totul.* Acum, totuși, mai mult în țările avansate, interesele sale s-au extins și activitățile sale nu se mai limitează la religie. I s-au impus atenției chestiuni politice, citește sau i se citesc o mulțime de articole cu teme de tot felul ce nu au de-a face cu religia și în care punctul de vedere religios poate să nu fie discutat deloc, iar verdictul poate fi obligat să se bazeze pe principii diferite... [Sublinierile noastre][95]

După cum se recunoaște, imaginea e puțin mai greu de văzut, deoarece, spre deosebire de oricare altă religie, *islamul este sau înseamnă totul.* Ca descriere a unui fenomen uman, hiperbola este, cred eu, unică pentru orientalism. Viața însăși – politica, literatura,

energia, activitatea, dezvoltarea – reprezintă un amestec nedorit în această totalitate orientală inimaginabilă (pentru un occidental). Totuși, ca „un complement și o contrabalansare a civilizației europene", islamul, în forma sa modernă, e totuși un obiect util: aceasta este esența propunerii lui Gibb legate de islamul modern. Căci, „în cel mai larg aspect al istoriei, ce se întâmplă acum între Europa și islam este reintegrarea civilizației occidentale, scindată în mod artificial în Renaștere și reafirmându-și acum unitatea cu o forță copleșitoare"[96].

Spre deosebire de Massignon, care nu a făcut nici un efort să-și mascheze speculațiile metafizice, Gibb a lansat observații precum acestea, de parcă erau cunoștințe obiective (o categorie ce el considera că lipsește de la Massignon). Totuși, conform aproape oricăror standarde, majoritatea lucrărilor generale ale lui Gibb despre islam *sunt* metafizice, nu doar pentru că el folosește abstracții precum „islam" de parcă ar avea un înțeles clar și distinct, ci și pentru că pur și simplu nu e niciodată clar unde, în timp și spațiu concret, are loc „islamul" lui Gibb. Dacă, pe de o parte, urmându-l pe Macdonald, el pune islamul definitiv în afara Occidentului, pe de altă parte, în multe din lucrările sale, îl găsim „reintegrându-l" în Occident. În 1955, el a clarificat puțin această chestiune a locului islamului în afara sau în interiorul Occidentului: Vestul a luat de la islam doar acele elemente neștiințifice pe care le-a derivat inițial de la Vest, în vreme ce, împrumutând multe de la știința islamică, Vestul urma pur și simplu legea ce făcea „științele naturii și tehnologia... transmisibile la nesfârșit"[97]. Rezultatul clar este că islamul devine, în „artă, estetică, filosofie și gândirea religioasă", un fenomen de rangul doi (deoarece acestea proveneau din Vest) și, în privința științei și a tehnologiei, un simplu pasaj pentru elemente ce nu sunt *sui generis* islamice.

Semnificația a ceea ce reprezintă islamul în gândirea lui Gibb trebuie găsită *în* aceste constrângeri metafizice și, într-adevăr, cele două importante lucrări ale sale din anii 1940, *Modern Trends in*

Islam și *Mohammedanism: An Historical Survey*, detaliază problemele în mod considerabil. În ambele cărți, Gibb se străduiește să discute criza actuală din islam, opunând ființa sa inerentă, esențială, încercărilor moderne de a o modifica. Am menționat deja ostilitatea lui Gibb față de curentele modernizatoare din islam și devotamentul său încăpățânat față de ortodoxia islamică. Acum este timpul să menționăm preferința lui Gibb pentru cuvântul *mahomedanism* în loc de *islam* (deoarece el spune că islamul se bazează cu adevărat pe ideea de succesiune apostolică ce culminează cu Mahomed) și afirmația lui că principala știință islamică este dreptul, care a înlocuit grabnic teologia. Lucrul curios legat de aceste declarații este că ele reprezintă aprecieri despre islam nu pe baza unor dovezi interne islamului, ci mai degrabă pe baza unei logici aflate în mod deliberat în afara sa. Nici un musulman nu și-ar spune mahomedan și nici nu ar resimți neapărat, din câte se știe, importanța dreptului față de teologie. Dar ce face Gibb este să se situeze, ca savant, în cadrul unor contradicții pe care le recunoaște el însuși, într-un punct în „islam" unde „există o anumită neconcordanță neexprimată între procesul formal exterior și realitățile interne"[98].

Orientalistul consideră, deci, că sarcina sa este de a exprima neconcordanța și, în consecință, de a spune adevărul despre islam, pe care, prin definiție – deoarece contradicțiile sale îi inhibă puterea de înțelegere de sine – nu îl poate exprima. Majoritatea declarațiilor generale ale lui Gibb despre islam oferă islamului concepte pe care religia sau cultura, din nou prin definiția *lui Gibb*, nu le pot înțelege:„Filosofia orientală nu a apreciat niciodată ideea fundamentală de dreptate din filosofia greacă." Societățile orientale, „spre deosebire de majoritatea societăților occidentale, [s-]au dedicat în general construirii unor organizații sociale stabile [mai mult decât] construirii unor sisteme ideale de gândire filosofică". Principala vulnerabilitate internă a islamului o constituie „ruperea legăturii între ordinele religioase și clasele musulmane superioare și de mijloc"[99]. Dar Gibb este conștient și că islamul nu a rămas

niciodată izolat de restul lumii și, de aceea, trebuie să se mențină într-o serie de neconcordanțe externe, de insuficiențe și disjuncții între sine și lume. Astfel, el spune că islamul modern e rezultatul unei religii clasice care vine în contact disincronic cu ideile occidentale romantice. Ca reacție la acest atac, islamul a dezvoltat o școală de moderniști, ale căror idei revelează peste tot lipsa de speranță, idei nepotrivite cu lumea modernă: mahdism*, naționalism, un califat revigorat. Totuși, reacția conservatoare față de modernism nu e mai puțin nepotrivită cu modernitatea, întrucât a produs un fel de luddism persistent. Ei bine, ne întrebăm, ce este islamul până la urmă, dacă nu-și poate învinge neconcordanțele interne, nici trata în mod satisfăcător mediul extern? Răspunsul poate fi căutat în următorul pasaj extrem de important din *Modern Trends*:

> Islamul este o religie vie și vitală, ce atrage inimile, mințile și conștiințele a zeci și sute de mii de oameni, stabilindu-le un standard prin care să trăiască o viață cinstită, cumpătată, cu teamă de dumnezeu. Nu islamul este cel încremenit, ci formulările sale ortodoxe, teologia sa sistematică, apologetica sa socială. Aici se află neconcordanța, aici se resimte nemulțumirea la o mare parte din adepții săi cei mai educați și mai inteligenți, aici e cel mai vizibil pericolul pentru viitor. Nici o religie nu poate rezista, în ultimă instanță, dezintegrării, dacă există o prăpastie veșnică între solicitările impuse voinței și apelul la intelectul adepților. Faptul că, pentru marea majoritate a musulmanilor, problema neconcordanței nu s-a pus încă justifică refuzul ulemalei de a se avânta să accepte măsurile pripite prescrise de moderniști; dar răspândirea modernismului reprezintă un avertisment că re-formularea nu poate fi amânată la nesfârșit. Încercând să determine originile și cauzele acestei încremeniri a formulelor islamului, mai putem descoperi și o soluție pentru a răspunde la întrebarea pusă de moderniști, dar încă nerezolvată de ei, și anume cum se pot re-formula principiile fundamentale ale islamului fără a le afecta elementele esențiale.[100]

* De la Mahdi – la musulmani, numele unui mult așteptat conducător spiritual și temporal, menit să aducă domnia dreptății în lume (n. trad.).

Ultima parte a acestui pasaj este destul de familiară: ea sugerează capacitatea orientalistă tradițională de a reconstrui și de a reformula Orientul, dată fiind incapacitatea Orientului de a face singur acest lucru. În parte, deci, islamul lui Gibb există *înaintea* islamului așa cum e practicat, studiat sau predicat în Orient. Totuși, acest islam posibil nu e pură ficțiune orientalistă, născut din ideile lui Gibb: el se bazează pe un „islam" care – pentru că nu poate exista cu adevărat – *apelează* la o întreagă comunitate de credincioși. Motivul pentru care „islamul" poate exista în formulări orientaliste mai mult sau mai puțin noi constă în faptul că, în Orient, islamul este uzurpat și deformat prin limbajul clerului său, ale cărui pretenții se adresează spiritului comunității. Atâta timp cât nu se exprimă în apelul său, islamul se află în siguranță; în clipa când clerul reformator își preia rolul (legitim) de a reformula islamul pentru a-l face apt să intre în modernitate, încep problemele. Iar problemele constau, desigur, în neconcordanță.

Neconcordanța, în opera lui Gibb, identifică ceva mult mai semnificativ decât o presupusă dificultate intelectuală din cadrul islamului. Identifică, după părerea mea, tocmai privilegiul, tocmai terenul pe care se plasează orientalistul ca să scrie despre islam, ca să elaboreze legi pentru islam și să-l reformuleze. Departe de a fi o descoperire întâmplătoare a lui Gibb, neconcordanța este calea epistemologică de acces către subiectul său și, în consecință, platforma de observație de unde, în toate scrierile sale și în toate funcțiile influente pe care le-a ocupat, a putut analiza islamul. Între apelul neexprimat al islamului la o comunitate monolitică de credincioși ortodocși și o întreagă exprimare pur verbală a islamului de către grupuri derutate de activiști politici, de clerici disperați și de reformatori oportuniști, iată unde se afla Gibb, unde scria și reformula. Scrierile sale spuneau fie ceea ce nu putea spune islamul, fie ceea ce clericii săi nu voiau să spună. Ceea ce a scris Gibb a fost, într-un anumit sens, din punct de vedere temporal, înaintea islamului, prin faptul că a acceptat ideea că, într-un anumit moment

din viitor, islamul va fi în stare să spună ceea ce nu poate spune acum. Într-un alt sens important totuși, scrierile lui Gibb despre islam au premers religiei ca un corpus coerent de credințe „vii", deoarece scrierile sale au putut lua în stăpânire „islamul" ca pe un apel neexprimat făcut musulmanilor *înaintea* transformării credinței lor în subiect de dispută, de practică sau de dezbatere laică.

Contradicția din opera lui Gibb – căci este o contradicție să vorbești despre „islam" ca nefiind nici ceea ce, de fapt, spun adepții săi clerici că este, nici ceea ce ar spune, dacă ar putea, adepții săi laici despre el – e pusă cumva în umbră de atitudinea metafizică ce-i guvernează opera, guvernând și întreaga istorie a orientalismului modern pe care a moștenit-o prin intermediul unor mentori ca Macdonald. Orientul și islamul au un fel de statut extrareal, redus din punct de vedere metodologic, care îi face inaccesibili oricui, cu excepția expertului occidental. De la începutul speculațiilor occidentale despre Orient, singurul lucru pe care nu a putut să-l facă Orientul a fost să se reprezinte pe sine. Dovezile privind Orientul au fost credibile doar după ce au trecut prin focul purificator al lucrărilor orientalistului, care le-a asigurat și trăinicia. Opera lui Gibb tratează islamul (sau mahomedanismul) *așa cum este el* și *așa cum ar putea fi*. Din punct de vedere metafizic – și doar metafizic – esența și potențialul devin una. Doar o atitudine metafizică putea produce eseuri ale lui Gibb atât de celebre precum *The Structure of Religious Thought in Islam* sau *An Interpretation of Islamic History* fără a fi tulburată de distincția între cunoașterea obiectivă și cea subiectivă din critica făcută de Gibb la adresa lui Massignon.[101] Declarațiile despre „islam" dovedesc o încredere și o seninătate cu adevărat grandioase. Nu există nici o neconcordanță, nici o discontinuitate între pagina lui Gibb și fenomenul pe care îl descrie, pentru că fiecare, după părerea lui Gibb însuși, e, în ultimă instanță, reductibilă la cealaltă. Ca atare, „islamul" și descrierea făcută acestuia de către Gibb au o claritate calmă, discursivă, al cărei element comun este pagina organizată a savantului englez.

Atribui o mare semnificație aspectului paginii orientalistului ca obiect tipărit și modelului destinat acesteia. Am vorbit în cartea de față despre enciclopedia alfabetică a lui d'Herbelot, despre filele gigantice din *Description de l'Égypte*, despre caietul de însemnări tip laborator-muzeu al lui Renan, despre elipsele și episoadele scurte din *Modern Egyptians* de Lane, despre extrasele antologice ale lui Sacy etc. Aceste pagini sunt însemne ale unui Orient și ale unui orientalist, *prezentate* cititorului. Există o ordine în aceste pagini prin care cititorul înțelege nu doar „Orientul", ci și pe orientalist, ca interpret, expozant, personalitate, mediator, expert reprezentativ (și reprezentant). Într-un mod remarcabil, Gibb și Massignon au produs pagini ce recapitulează istoria scrierilor orientaliste din Vest, așa cum a fost întruchipată acea istorie într-un stil generic și topografic variat, redus în final la o uniformitate științifică, monografică. Tipul oriental, excesul oriental, unitatea lexicografică orientală, seria orientală, exemplul oriental, toate acestea au fost subordonate, la Gibb și Massignon, autorității prozei lineare a analizei discursive, prezentate în eseu, articol, carte științifică. În vremea lor, de la sfârșitul Primului Război Mondial până la începutul anilor 1960, au fost radical transformate trei genuri principale de scrieri orientaliste: enciclopedia, antologia, relatarea personală. Autoritatea lor a fost redistribuită sau dispersată sau disipată: unui comitet de experți (*The Encyclopedia of Islam, The Cambridge History of Islam*), unor clase inferioare de specialiști (instruire elementară în materie de limbă, care pregătește nu doar pentru diplomație, cum a fost cazul lui Sacy cu *Chrestomathie*, ci și pentru studiul sociologiei, al economiei sau al istoriei), tărâmului revelației senzaționale (ce are mai mult de-a face cu personalitățile și guvernele – Lawrence este exemplul evident – decât cu cunoștințele). Gibb cu proza lui discret neglijentă, dar profund secvențială, Massignon cu flerul unui artist pentru care nici o referință nu e prea extravagantă atâta timp cât e guvernată de un talent interpretativ ieșit din comun – cei doi savanți

au dus autoritatea esențial *ecumenică* a orientalismului european cât s-a putut de departe. După ei, noua realitate – noul stil specializat – a fost, în general, anglo-american și, în particular, a fost limbajul științelor sociale americane. Aici, vechiul orientalism s-a scindat în multe părți; totuși, ele toate au continuat să servească dogmelor orientaliste tradiționale.

IV. Ultima fază

Începând cu al Doilea Război Mondial și îndeosebi după fiecare dintre războaiele arabo-israeliene, musulmanul arab a devenit un personaj al culturii populare americane, în vreme ce în lumea academică, în cea politică și în cea a afacerilor se acordă mare atenție arabilor. Aceasta înseamnă o schimbare majoră în configurația internațională de forțe. Franța și Marea Britanie nu mai ocupă locul central în politica lumii; imperiul american le-a înlocuit. O vastă rețea de interese leagă acum toate părțile fostei lumi coloniale de Statele Unite, tot la fel cum proliferarea subdomeniilor academice divide (și totuși leagă între ele) toate fostele discipline filologice europene, cum este orientalismul. Specialistul în studii zonale, cum se numește acum, deține competență regională, care e pusă în slujba guvernului sau a afacerilor, sau a ambelor. Vastele cunoștințe cvasiregionale, păstrate în analele orientalismului european modern – așa cum le-a înregistrat Jules Mohl, de exemplu, în jurnalul din secolul al XIX-lea al acestui domeniu – au fost divizate și au luat forme noi. O mare varietate de reprezentări hibride ale Orientului împânzesc acum cultura. Japonia, Indochina, China, India, Pakistan: reprezentările lor au avut și continuă să aibă serioase repercusiuni, iar problema lor este dezbătută în multe locuri, din motive evidente. Islamul și arabii își au, de asemenea, propriile reprezentări și ne vom ocupa de ele aici, așa cum apar în acea continuitate fragmentară – și totuși puternic coerentă din punct de vedere ideologic – mult

mai rar discutată, în care, în Statele Unite, s-a dispersat orientalismul european tradițional.

1. *Imagini populare și reprezentări ale științelor sociale*. Iată câteva exemple ale felului cum e reprezentat arabul adesea în zilele noastre. De remarcat cât de rapid pare a se adapta „arabul" la transformările și simplificările – toate de un tip pur și simplu tendențios – pe care e obligat continuu să le suporte. Costumul pentru întâlnirea de zece ani de la Princeton din 1967 a fost conceput înainte de războiul din iunie. Motivul – căci ar fi greșit să descriem costumul ca fiind mai mult decât în mod grosolan sugestiv – urma să fie arab: robă, maramă, sandale. Imediat după război, când a devenit clar că motivul arab era stânjenitor, s-a hotărât o schimbare în planurile întâlnirii. Purtând costumul așa cum a fost conceput inițial, clasa urma acum să meargă în procesiune, cu mâinile deasupra capului, în semn de jalnică înfrângere. Asta devenise arabul. De la un stereotip vag schițat, ca nomad călare pe cămilă, la o caricatură acceptată, ca întruchipare a incompetenței și înfrângerii facile: aceasta era importanța acordată arabului.

Totuși, după războiul din 1973, arabul a părut pretutindeni mai amenințător. Caricaturi ce prezentau un șeic arab stând în spatele unei pompe de benzină au început să apară foarte des. Acești arabi erau oricum clar „semiți": nasurile lor coroiate, mustața, căutătura lor piezișă, răutăcioasă aminteau (unei populații majoritar nesemitice) că „semiții" se aflau la baza tuturor necazurilor „noastre", care, în acest caz, erau legate în principal de criza de benzină. Transferarea unei ostilități antisemite populare de la o țintă evreiască la una arabă s-a făcut pe nesimțite, figura fiind, în esență, aceeași.

Astfel, dacă arabului i se acordă suficientă atenție, este ca valoare negativă. Se consideră că el tulbură existența Israelului și a Occidentului sau, într-o altă viziune, că reprezintă un obstacol surmontabil în calea creării Israelului din 1948. În măsura în care

acest arab are o istorie, ea face parte din istoria ce i s-a dat (sau i s-a luat, diferența e aproape insesizabilă) de către tradiția orientalistă, iar mai târziu de către cea sionistă. Palestina e considerată – de Lamartine și de primii sioniști – ca un deșert ce așteaptă să dea în floare; se presupunea că locuitorii pe care îi avea erau nomazi fără importanță, ce nu emiteau nici o pretenție asupra teritoriului și deci erau lipsiți de o realitate culturală sau națională. Astfel, arabul e privit acum ca o umbră care-l urmărește pe evreu. În acea umbră – pentru că arabii și evreii sunt semiți orientali – poate fi investit orice fel de neîncredere tradițională, latentă, resimțită de occidental față de oriental. Căci evreul din Europa prenazistă s-a scindat: ce avem acum este un erou evreu, provenit dintr-un cult reconstruit al orientalistului-aventurier-inițiator (Burton, Lane, Renan) și umbra sa insinuantă, misterios de înfricoșătoare, orientalul arab. Izolat de toate, cu excepția trecutului creat pentru el de polemica orientalistă, arabul este încătușat într-un destin care-l leagă de și-l condamnă la o serie de reacții pedepsite periodic de ceea ce Barbara Tuchman desemnează printr-un nume teologic: „sabia iute și teribilă a lui Israel."

Pe lângă faptul că este antisionist, arabul e și furnizor de petrol. Aceasta este o altă caracteristică negativă, deoarece majoritatea aprecierilor despre petrolul arab echivalează boicotul petrolului din 1973-1974 (care, în principal, a avantajat companiile petroliere occidentale și o mică elită arabă conducătoare) cu absența oricărei îndreptățiri morale a arabilor de a deține asemenea rezerve imense de petrol. Fără obișnuitele eufemisme, întrebarea care se pune cel mai des este de ce oameni precum arabii au dreptul să țină lumea dezvoltată (liberă, democrată, morală) sub amenințare. Din asemenea întrebări provine sugestia frecventă ca infanteria marină să invadeze câmpurile petroliere arabe.

În filme și la televiziune, arabul e asociat fie cu desfrâul, fie cu necinstea sângeroasă. Apare ca un degenerat cu apetit sexual exagerat, capabil, e adevărat, de intrigi viclene și inteligente, dar în

esență sadic, perfid, josnic. Negustor de sclavi, călăuză pe cămilă în deșert, zaraf, escroc pitoresc: acestea sunt câteva roluri tradiționale arabe în cinematografie. Conducătorul arab (de hoți, de pirați, de răsculați „băștinași") poate fi văzut adesea rânjind la eroul occidental capturat și la fata blondă (amândoi îmbibați de moralitate): „Oamenii mei o să vă ucidă, dar le place să se distreze mai întâi." Se uită răutăcios și lacom în timp ce vorbește: aceasta este o degenerare curentă a șeicului lui Valentino. În jurnalele de actualități sau în fotografii, arabii sunt întotdeauna prezentați în număr mare. Fără individualitate, fără caracteristici sau experiențe personale. Majoritatea imaginilor reprezintă furia și mizeria maselor sau gesturi iraționale (de aceea iremediabil excentrice). La pândă în spatele tuturor acestor imagini se află amenințarea *jihad*-ului. Consecința este teama că musulmanii (sau arabii) vor pune stăpânire pe lume.

Se publică în mod regulat cărți și articole despre islam și arabi, care nu prezintă absolut nici o schimbare față de polemica antiislamică virulentă din Evul Mediu și din Renaștere. Despre nici un alt grup etnic sau religios nu este adevărat că se poate scrie sau spune aproape orice fără provocare sau ezitare. Îndrumătorul de curs din 1975 publicat de studenții de la Columbia College spunea despre cursul de arabă că fiecare al doilea cuvânt din limbă are de-a face cu violența și că spiritul arab așa cum e „reflectat" în limbă e întotdeauna prețios. Un articol recent al lui Emmett Tyrrell din revista *Harper's* a fost și mai defăimător și rasist, susținând că arabii sunt în principal criminali și că violența și duplicitatea se află în genele arabilor.[102] Un studiu intitulat *The Arabs in American Textbooks* oferă cele mai uluitoare dezinformări sau mai degrabă cele mai dure reprezentări ale unui grup etnic-religios. O carte afirmă că „puțini oameni din această zonă [arabă] știu că există un mod de viață mai bun" și continuă cu întrebarea dezarmantă: „Ce îi unește pe oamenii din Orientul Mijlociu?" Răspunsul, care se dă fără ezitare, este: „Ultima legătură e ostilitatea – ura – arabilor față de evrei și față de națiunea israeliană." Alături de aceste

afirmații despre islam, în altă carte se spune: „Religia musulmană, numită islam, a început în secolul al VII-lea. A fost inițiată de un comerciant bogat din Arabia, pe nume Mahomed. El pretindea că este profet. Și-a găsit adepți printre arabi. Le-a spus că au fost aleși să conducă lumea." Această informație e urmată de alta, la fel de exactă: „La scurtă vreme după moartea lui Mahomed, învățătura sa a fost înregistrată într-o carte numită Coran, care a devenit cartea sfântă a islamului."[103]

Aceste idei nefundamentate sunt susținute și nu contrazise de cercetătorii a căror sarcină este studierea Orientului Apropiat arab. (Merită să notăm în trecere că evenimentul de la Princeton la care m-am referit mai sus a avut loc într-o universitate ce se mândrește cu facultatea de studii asupra Orientului Apropiat, fondată în 1927, cea mai veche facultate de acest fel din țară.) Să considerăm ca exemplu raportul scris în 1967 de Morroe Berger, profesor de sociologie și de studii asupra Orientului Apropiat de la Princeton, la cererea Departamentului de Sănătate, Educație și Asistență Socială; el era pe atunci președinte al Asociației de Studii asupra Orientului Mijlociu (Middle East Studies Association – MESA), asociația profesională a cercetătorilor ce se ocupau de toate aspectele Orientului Apropiat, „în primul rând de la apariția islamului și din punctul de vedere al științelor sociale și al disciplinelor umaniste"[104], și fondată în 1967. Și-a intitulat studiul *Middle Eastern and North African Studies: Developments and Needs* și l-a publicat în al doilea număr al *MESA Bulletin*. După ce a analizat importanța strategică, economică și politică a regiunii pentru Statele Unite și după ce și-a exprimat acordul față de diferitele proiecte ale guvernului Statelor Unite și ale fundațiilor private de susținere a programelor din universități – Actul de Educație al Apărării Naționale din 1958 (o inițiativă inspirată direct de Sputnik), stabilirea de legături între Consiliul de Cercetare în Științele Sociale și studiile asupra Orientului Mijlociu etc. –, Berger a ajuns la următoarele concluzii:

> Orientul Mijlociu modern și Africa de Nord modernă nu reprezintă un centru cu mari realizări culturale și nici nu e probabil să devină așa ceva într-un viitor apropiat. Studierea regiunii sau a limbilor sale nu constituie, de aceea, o contribuție la cultura modernă.
>
> ...Regiunea noastră nu este un centru de mare putere politică și nici nu are potențialul de a deveni așa ceva... Orientul Mijlociu (Africa de Nord mai puțin) a scăzut ca importanță politică imediată pentru Statele Unite (și chiar ca valoare „de actualitate" sau „de problemă") comparativ cu Africa, America Latină și Orientul Îndepărtat. ...Orientul Mijlociu contemporan are astfel doar în mică măsură genul de trăsături ce par importante pentru a atrage atenția savanților. Aceasta nu diminuează valabilitatea și valoarea intelectuală a studierii zonei și nu afectează calitatea cercetărilor. Totuși, impune limite, de care trebuie să fim conștienți, asupra capacității domeniului de a spori numărul celor ce îl studiază și îl predau.[105]

Ca profeție, desigur, afirmațiile sunt lamentabile; ce le face și mai nefericite e faptul că lui Berger i s-a atribuit această misiune nu doar pentru că era expert în Orientul Apropiat modern, ci și – așa cum reiese din concluzia raportului – pentru că era considerat a se afla într-o situație potrivită pentru a prevedea viitorul domeniului și al politicii legate de acesta. Imposibilitatea lui de a vedea că Orientul Mijlociu avea o mare semnificație politică și, posibil, o mare putere politică nu a constituit o aberație întâmplătoare de judecată, cred eu. Ambele greșeli principale ale lui Berger derivă din primul și din ultimul paragraf, a căror genealogie se găsește în istoria orientalismului, așa cum am studiat-o noi. În ceea ce Berger are de spus despre absența marilor realizări culturale și în ceea ce concluzionează despre studiile viitoare – că Orientul Mijlociu nu atrage atenția savanților din cauza slăbiciunilor sale intrinseci – avem o copie aproape perfectă a opiniei orientaliste canonice că semiții nu au produs niciodată o mare cultură și că, așa cum spunea frecvent Renan, lumea semitică era prea sărăcită chiar și pentru a atrage atenția universală. În plus, emițând asemenea

judecăți epocale și fiind total nereceptiv la ceea ce se afla sub ochii lui – la urma urmei, Berger nu scria cu cincizeci de ani în urmă, ci într-o perioadă când Statele Unite importau deja aproximativ 10% din petrolul lor din Orientul Mijlociu și când investițiile lor strategice și economice în zonă erau inimaginabil de mari –, Berger își asigura propria poziție centrală de orientalist. Căci ceea ce spune el, de fapt, este că, fără oameni ca el, Orientul Mijlociu ar fi neglijat și că fără rolul său de mijlocire, de interpretare, zona nu ar fi înțeleasă, parțial pentru că puținul care e de înțeles e de o factură specială și parțial pentru că doar orientalistul poate interpreta Orientul, acesta fiind radical incapabil să se interpreteze pe sine.

Faptul că, la ora când scria, Berger nu era atât un orientalist clasic (el nu a fost și nu este), cât un sociolog profesionist, nu minimalizează gradul în care era îndatorat orientalismului și ideilor sale. Printre aceste idei se numără antipatia deosebit de justificată față de materialul ce formează baza principală a studiului său, ca și subevaluarea importanței acestui material. Sentimentul este atât de puternic la Berger, încât umbrește realitățile din fața lui. Și încă și mai impresionant, devine inutil să se mai întrebe de ce, dacă Orientul Mijlociu „nu reprezintă un centru cu mari realizări culturale", ar trebui el să recomande cuiva să-și dedice viața, cum a făcut-o el, studierii acestei culturi. Savanții – mai mult decât medicii, să spunem – studiază ceea ce le place și ceea ce-i interesează; doar un sentiment exagerat al datoriei culturale îl conduce pe savant către studierea a ceea ce nu apreciază. Totuși, orientalismul a creat tocmai un asemenea sentiment al datoriei, pentru că, timp de generații, cultura în general l-a pus pe orientalist pe baricade, unde, în activitatea sa profesională, s-a confruntat cu Estul – cu barbariile, cu excentricitățile, cu nesupunerea sa – și l-a ținut la distanță în numele Occidentului.

Îl menționez pe Berger ca exemplu de atitudine academică față de Orientul islamic, ca exemplu al modului cum o perspectivă erudită poate susține caricaturile propagate de cultura populară.

Totuși, Berger simbolizează și cea mai obișnuită transformare suportată de orientalism: dintr-o disciplină fundamental filologică și o înțelegere aproximativ generală a Orientului într-o specialitate a științelor sociale. Orientalistul nu mai încearcă, în primul rând, să stăpânească limbile ezoterice ale Orientului; el începe, în schimb, ca expert în științele sociale și își „aplică" știința la Orient sau la orice altceva. Aceasta este contribuția specific americană la istoria orientalismului și poate fi datată cu aproximație în perioada imediat următoare celui de-al Doilea Război Mondial, când Statele Unite s-au pomenit pe locul recent eliberat de către Marea Britanie și Franța. Experiența americană a Orientului anterioară acestui moment excepțional a fost limitată. Oameni de cultură izolați, ca Melville, erau interesați de el; cinici, ca Mark Twain, l-au vizitat și au scris despre el, transcendentaliștii americani au găsit afinități între gândirea indiană și gândirea lor; câțiva teologi și cercetători ai Bibliei au studiat limbile orientale biblice; au existat contacte diplomatice și militare ocazionale cu piratii berberi, neobișnuita expediție navală în Orientul Îndepărtat și, desigur, misionarii omniprezenți în Orient. Dar nu a existat o tradiție profund înrădăcinată a orientalismului și, deci, în Statele Unite, cunoștințele despre Orient nu au trecut niciodată prin procesele de perfecționare, de intrare într-o rețea de conexiuni și de reconstruire, ale căror începuturi s-au aflat în studiul filologic, prin care au trecut în Europa. În plus, nu s-a făcut niciodată nici înrădăcinarea imaginativă, poate pentru că frontiera americană, cea care conta, era cea vestică. Imediat după cel de-al Doilea Război Mondial, Orientul a devenit nu o mare problemă universală, așa cum a fost timp de secole în Europa, ci una administrativă, un subiect politic. Au intrat în scenă specialistul în științe sociale și noul expert, pe umerii ceva mai înguști ai cărora urma să cadă sarcina orientalismului. La rândul lor, așa cum vom vedea, ei au făcut schimbări atât de mari în cadrul orientalismului, încât a devenit aproape de nerecunoscut, în orice caz, noul orientalist a preluat atitudinile de ostilitate culturală și le-a menținut.

Unul dintre aspectele izbitoare ale noii atenții acordate orientalismului de către științele sociale americane este evitarea surprinzătoare a literaturii. Puteți citi tomuri de scrieri savante despre Orientul Apropiat modern, fără a descoperi vreodată nici măcar o singură referire la literatură. Ceea ce pare a conta mult mai mult pentru expert sunt „faptele", pe care un text literar poate doar să le perturbe. Efectul clar al acestei omisiuni remarcabile din cunoștințele americane moderne despre Orientul arab sau islamic este că sărăcește din punct de vedere conceptual zona și locuitorii săi, că-i reduce la „atitudini", „tendințe", statistici, pe scurt că-i dezumanizează. Întrucât un poet sau un romancier arab – și sunt mulți – scrie despre experiențele și valorile sale, despre firea sa umană (oricât de ciudat poate părea), el tulbură efectiv diferitele șabloane (imagini, clișee, abstracții) prin care e reprezentat Orientul. Un text literar vorbește mai mult sau mai puțin direct despre o realitate vie. Forța sa nu constă în faptul că este arab sau francez sau englez, ci în puterea și vitalitatea cuvintelor, care, ca să folosim metafora lui Flaubert din *La Tentation de Saint Antoine*, scoate idolii din brațele orientaliștilor, făcându-i să scape din mână acei mari copii ologi – adică ideile lor despre Orient – ce încearcă să treacă drept Orient.

Absența literaturii și poziția relativ slabă a filologiei din studiile americane contemporane sunt ilustrări ale unei noi excentricități a orientalismului, unde într-adevăr utilizarea de către mine a cuvântului însuși este anormală. Căci există prea puține aspecte în ceea ce fac astăzi experții științifici în studierea Orientului Apropiat care să semene cu orientalismul tradițional de tipul celui ce s-a încheiat cu Gibb și Massignon; singurele lucruri reproduse sunt, așa cum am spus, o anumită ostilitate culturală și un sentiment bazat nu atât pe filologie, cât pe „competență". Din punct de vedere genealogic, orientalismul american modern derivă din elemente precum școlile de limbi ale armatei, înființate în timpul războiului și după aceea, un interes brusc al guvernului și al concernelor

de afaceri față de lumea neoccidentală în perioada postbelică, în competiția cu Uniunea Sovietică din timpul Războiului Rece și o persistentă atitudine misionară față de orientali, care sunt considerați pregătiți pentru reformă și reeducare. Studiul nefilologic al limbilor orientale ezoterice este util din motive strategice elementare evidente; dar este util și pentru că acordă o marcă de autoritate, aproape un aer mistic, „expertului", ce apare capabil să se ocupe cu deosebită abilitate de un material iremediabil obscur.

În ordinea lucrurilor din științele sociale, studiul limbii e un simplu instrument destinat unor scopuri înalte, cu siguranță nu citirii de texte literare. În 1958, de exemplu, Institutul pentru Orientul Mijlociu – un organism cvasiguvernamental înființat pentru supravegherea și finanțarea cercetărilor pe tema Orientului Mijlociu – a publicat un *Raport asupra cercetării prezente.* Capitolul „Starea prezentă a studiilor de arabă în Statele Unite" (scris, destul de interesant, de un profesor de ebraică) este precedat de un motto care anunță: „cunoașterea limbilor străine, de exemplu, nu mai este doar domeniul savanților umaniști. Este un instrument de lucru pentru inginer, economist, expertul în științe sociale și mulți alți specialiști." Întregul raport subliniază importanța limbii arabe pentru conducerea companiilor petroliere, pentru tehnicieni și personalul militar. Dar principalul subiect al raportului se găsește în aceste trei fraze: „Universitățile rusești produc acum vorbitori fluenți de limbă arabă. Rusia a înțeles cât este de important să se adreseze oamenilor prin mijlocirea spiritului lor, prin folosirea limbii lor. Statele Unite nu mai trebuie să întârzie cu dezvoltarea programului de limbi străine."[106] Astfel, limbile orientale fac parte dintr-un obiectiv politic – așa cum, într-o anumită măsură, au făcut întotdeauna – sau dintr-un efort susținut de propagandă. În ambele scopuri, studiul limbilor orientale devine instrumentul ce pune în aplicare tezele lui Harold Lasswell despre propagandă, unde ceea ce contează nu este ce sunt sau ce gândesc oamenii, ci ce pot fi ei determinați să facă și să gândească.

> Perspectiva propagandistă combină, de fapt, respectul față de individualitate cu indiferența față de democrația oficială. Respectul pentru individualitate provine din dependența operațiilor de mare amploare de susținerea maselor și de experiența legată de variabilitatea preferințelor umane... Această considerație față de oamenii din marea masă nu se bazează pe dogmatismele democratice conform cărora oamenii își apreciază cel mai bine propriile interese. Propagandistul modern, ca și psihologul modern, recunoaște că oamenii își apreciază adesea greșit propriile interese, trecând de la o alternativă la alta fără motive întemeiate sau agățându-se cu teamă de niște soluții nesigure. Calcularea perspectivei de a asigura o schimbare permanentă a obiceiurilor și a valorilor implică mult mai multe decât estimarea preferințelor oamenilor în general. Înseamnă a ține seama de rețeaua de relații în care sunt prinși oamenii, a căuta indicii ale preferințelor, ce pot să nu reflecte nici un fel de deliberare, și a dirija un program către o soluție cu adevărat potrivită... Legat de acele mișcări care necesită neapărat acțiunea de masă, sarcina propagandistului este aceea de a inventa simboluri ale scopurilor ce servesc dublei funcții de a facilita adoptarea și adaptarea. Simbolurile trebuie să provoace spontan acceptarea... Rezultă că idealul conducerii este controlul unei situații nu prin impunere, ci prin previziune... Propagandistul ia de bun faptul că lumea este în totalitate determinată, dar numai în parte previzibilă...[107]

Limba străină însușită ajunge deci să facă parte dintr-un asalt subtil asupra populațiilor, tot la fel cum studierea unei regiuni străine, ca Orientul, se transformă într-un program de control prin previziune.

Totuși, asemenea programe trebuie să aibă întotdeauna o aparență liberală și de obicei acest lucru e lăsat în seama savanților, oameni cu bunăvoință, entuziaști. Ideea care e încurajată este aceea că, studiind orientalii, musulmanii sau arabii, „noi" ajungem să cunoaștem alți oameni, modul lor de viață, gândirea lor etc. În acest scop, este întotdeauna mai bine să-i lași pe ei să vorbească în numele lor, să se reprezinte (chiar dacă la baza acestei fantezii

se află expresia lui Marx – cu care Lasswell este de acord – pentru Ludovic Napoleon: „Ei nu se pot reprezenta singuri; ei trebuie să fie reprezentați"). Dar numai până la un punct și într-un mod special. În 1973, în zilele îngrozitoare ale războiului arabo-israelian din octombrie, *New York Times Magazine* a publicat două articole, unul reprezentând partea israeliană a conflictului, iar celălalt partea arabă. Partea israeliană a fost prezentată de un avocat israelian, cea arabă de un fost ambasador american într-o țară arabă, ce nu avea nici un fel de studii orientale oficiale. Ca să nu ajungem imediat la concluzia simplă că arabii erau considerați incapabili să se reprezinte singuri, am face bine dacă am aminti că atât arabii, cât și evreii erau, în acest caz, semiți (după denumirea culturală generală pe care am discutat-o) și că și unii, și alții *erau făcuți să fie* reprezentați în fața unui public occidental. Merită să amintim aici un pasaj din Proust, unde apariția bruscă a unui evreu într-un salon aristocratic e descrisă în felul următor:

> Românii, egiptenii și turcii îi pot detesta pe evrei, dar într-un salon francez diferențele dintre aceste popoare nu sunt atât de perceptibile, și un israelit făcându-și intrarea ca și cum ar veni din adâncul deșertului, cu trupul aplecat ca acela al unei hiene, cu ceafa oblic înclinată și făcând în dreapta și în stânga mari „temenele", satisface pe deplin un anume gust pentru Orient [*un goût pour l'orientalisme*].[108]

2. *Politica relațiilor culturale.* În vreme ce este adevărat că Statele Unite nu au devenit cu adevărat un imperiu internațional până în secolul XX, este adevărat și că, în secolul al XIX-lea, Statele Unite au fost interesate de Orient în moduri ce au pregătit interesul de mai târziu, deschis imperial. Lăsând deoparte campaniile împotriva piraților berberi din 1801 și 1815, să analizăm înființarea Societății Orientale Americane din 1842. La prima sa adunare anuală din 1843, președintele său John Pickering a exprimat foarte clar ideea că America și-a propus studierea Orientului pentru a urma exemplul puterilor imperiale europene. Mesajul lui Pickering era

că studiile orientale aveau – atunci, ca și acum – un cadru politic, nu doar academic. De remarcat în următorul rezumat felul cum argumentele în favoarea orientalismului lăsau, în intențiile lor, prea puțin loc pentru îndoială:

> La prima adunare anuală a Societății Americane din 1843, președintele Pickering a început o remarcabilă schițare a domeniului propus spre analiză, atrăgând atenția asupra împrejurărilor deosebit de favorabile ale vremii, asupra păcii care domnea peste tot, a accesului mai liber către țările orientale și a facilităților mai mari de comunicare. Planeta părea liniștită în zilele lui Metternich și Ludovic Filip. Tratatul de la Nanking a deschise porturile Chinei. Elicea a fost adoptată de navele oceanice; Morse și-a realizat telegraful și a propus deja întinderea unui cablu transatlantic. Obiectivele Societății erau de a cultiva cunoașterea limbilor asiatice, africane, polineziene și a tot ce privea Orientul, de a crea un gust pentru studiile orientale în această țară, de a publica texte, traduceri și comunicări și de a înființa o bibliotecă și un cabinet. Cea mai mare parte a activității se desfășura în domeniul asiatic și mai ales al sanscritei și al limbilor semitice.[109]

Metternich, Ludovic Filip, Tratatul de la Nanking, elicea: toate sugerau constelația imperială ce facilita pătrunderea americanilor în Orient. Aceasta nu s-a oprit niciodată. Chiar legendarii misionari americani în Orientul Apropiat din secolele XIX și XX și-au preluat rolul așa cum a fost el stabilit nu atât de Dumnezeu, cât de Dumnezeul *lor*, de cultura *lor* și de destinul *lor*[110]. Primele instituții misionare – tipografiile, școlile, universitățile, spitalele etc. – au contribuit desigur la bunăstarea din zonă, dar, prin caracterul lor specific imperial și prin sprijinul acordat lor de către guvernul Statelor Unite, aceste instituții nu au fost diferite de omoloagele lor franceze și britanice din Orient. În timpul Primului Război Mondial, ceea ce avea să devină un interes politic major al Statelor Unite față de sionism și colonizarea Palestinei a jucat un rol apreciabil în intrarea Statelor Unite în război; discuțiile britanice care au precedat și au urmat Declarației lui Balfour (noiembrie 1917)

reflectă seriozitatea cu care a fost privită declarația de către Statele Unite.[111] În timpul și în urma celui de-al Doilea Război Mondial, creșterea interesului Statelor Unite față de Orientul Mijlociu a fost remarcabilă. Cairo, Teheran și Africa de Nord au fost arene importante de război și, în acel cadru, cu exploatarea petrolului și a resurselor strategice și umane, începută de Marea Britanie și de Franța, Statele Unite s-au pregătit pentru noul lor rol imperial postbelic.

Aspectul nu cel mai puțin important al acestui rol l-a constituit „politica relațiilor culturale", așa cum a fost definită de Mortimer Graves în 1950. Din această politică făcea parte, spunea el, încercarea de a achiziționa „fiecare publicație semnificativă în fiecare limbă importantă din Orientul Apropiat începând cu anul 1900", o încercare „pe care Congresul nostru ar trebui să o considere ca o măsură de securitate națională" Căci ceea ce era clar în joc, susținea Graves (pentru cei foarte receptivi, à propos), era nevoia unei „mult mai bune înțelegeri, din partea americanilor, a forțelor ce luptă cu ideea americană pentru acceptare de către Orientul Apropiat. Cele mai importante dintre acestea sunt, desigur, comunismul și islamul"[112]. Dintr-un asemenea interes și ca anexă contemporană la Societatea Orientală Americană mai retrogradă, s-a născut întregul aparat imens de cercetare a Orientului Mijlociu. Modelul, în atitudinea sa declarat strategică, precum și în sensibilitatea sa față de siguranța publică și față de politică (și nu, așa cum se poza adesea, față de cercetarea fundamentală), a fost Institutul pentru Orientul Mijlociu, înființat în mai 1946 la Washington sub egida guvernului federal, dacă nu în totalitate în cadrul guvernului sau de către acesta.[113] Din asemenea organizații au apărut Asociația de Studii asupra Orientului Mijlociu, sprijinul puternic al Fundației Ford și al altor fundații, diferitele programe federale de sprijinire a universităților, diferitele proiecte federale de cercetare, proiectele de cercetare ale unor organisme precum Departamentul Apărării, RAND Corporation și Institutul Hudson,

precum și eforturile consultative și de lobbying ale băncilor, companiilor petroliere, companiilor multinaționale etc. Nu înseamnă să le reducem importanța dacă afirmăm că ele au păstrat, în cea mai mare parte a funcționării lor generale, ca și în funcționarea lor de detaliu, aspectul orientalist tradițional, dezvoltat în Europa.

Paralela între proiectele imperiale europene și cele americane în privința Orientului (Apropiat și Îndepărtat) este evidentă. Ceea ce e, poate, mai puțin evident este (a) măsura în care tradiția europeană a cercetării orientaliste a fost, dacă nu preluată, atunci adaptată, normalizată, împământenită și popularizată, contribuind la înflorirea postbelică a studiilor asupra Orientului Apropiat din Statele Unite; și (b) măsura în care tradiția europeană a dat naștere în Statele Unite unei atitudini coerente a majorității savanților, instituțiilor, stilurilor de discurs și orientărilor, în ciuda aparenței contemporane de rafinament, ca și utilizării unor tehnici ale științelor sociale cu aparență (din nou) extrem de sofisticată. Am discutat deja ideile lui Gibb; mai trebuie subliniat, totuși, că, la mijlocul anilor 1950, el a devenit director al Centrului Harvard pentru Studii asupra Orientului Mijlociu, poziție din care ideile și stilul său au exercitat o importantă influență. Prezența lui Gibb în Statele Unite a fost diferită prin contribuția avută la dezvoltarea domeniului, comparativ cu prezența lui Philip Hitti la Princeton începând cu finele anilor 1920. Facultatea de la Princeton a produs un mare grup de savanți importanți, iar genul său de studii orientale a stârnit un mare interes academic față de acest domeniu. Gibb, pe de altă parte, a fost în legătură mai strânsă cu aspectul de politică publică al orientalismului și, mult mai mult decât poziția lui Hitti la Princeton, poziția sa la Harvard a concentrat atenția orientalismului asupra unei perspective a studiilor zonale privitoare la Războiul Rece.

Opera lui Gibb, totuși, nu a folosit deschis limba discursului cultural în tradiția lui Renan, Becker și Massignon. Însă acest discurs, cu aparatul său intelectual și dogmele sale, a fost

impresionant de prezent, în principal (deși nu în exclusivitate) în opera și în autoritatea instituțională a lui Gustave von Grunebaum la Chicago și apoi la UCLA. El a venit în Statele Unite făcând parte din imigrația intelectuală a savanților europeni ce fugeau de fascism.[114] Ulterior, el a creat o operă orientalistă solidă, ce se concentra asupra islamului în calitate de cultură holistă, în legătură cu care, de la începutul până la sfârșitul carierei sale, el a făcut continuu aceeași serie de generalizări esențialmente reductive, negative. Stilul său, ce purta adesea marca haotică a cunoștințelor sale enciclopedice austro-germane, a asimilării prejudecăților pseudoștiințifice canonice ale orientalismului francez, britanic și italian, ca și a unui efort cvasidisperat de a rămâne savantul-observator imparțial, era aproape de necitit. O pagină tipică scrisă de el despre imaginea pe care islamul o are în legătură cu sine va concentra o sumedenie de referințe la texte islamice din cât se poate de multe perioade, referințe atât la Husserl, cât și la presocratici, la Lévi-Strauss și la diferiți specialiști americani în științe sociale. Totuși, toate acestea nu umbresc aversiunea aproape virulentă a lui Grunebaum față de islam. El nu are nici o dificultate în a presupune că islamul reprezintă un fenomen unitar, spre deosebire de oricare altă religie sau civilizație, apoi arată că este antiuman, incapabil de dezvoltare, de cunoaștere de sine sau de obiectivitate, fiind și necreator, neștiințific și autoritar. Iată două fragmente tipice, și nu trebuie să uităm că Grunebaum a scris cu autoritatea unică a unui savant european stabilit în Statele Unite, care predă, administrează, acordă burse unui mare număr de savanți din domeniu.

> Este esențial să înțelegem că civilizația musulmană reprezintă o entitate culturală care nu împărtășește aspirațiile noastre primare. Nu este vital interesată de studiul organizat al altor culturi, nici ca scop în sine, nici ca mijloc de înțelegere mai clară a propriului caracter și a propriei istorii. Dacă observația aceasta ar fi valabilă doar pentru islamul contemporan, ai putea fi înclinat să o legi de starea profund

tulburată a islamului, care nu-i permite să privească dincolo de sine decât dacă e forțat să o facă. Dar, fiind valabilă și pentru trecut, ai putea încerca să o legi de antiumanismul de bază al acestei civilizații [islamice], adică de refuzul hotărât de a accepta omul ca arbitru sau ca măsură a lucrurilor, și de tendința de a fi mulțumit de adevăr ca descriere a structurilor mentale sau, cu alte cuvinte, de adevărul psihologic.

[Naționalismului arab sau islamic] îi lipsește, în ciuda utilizării sale ocazionale ca slogan, conceptul de drept divin al unei națiuni, îi lipsește o etică formativă, îi mai lipsește, se pare, credința în progresul mecanicist de sfârșit de secol XIX; mai presus de orice, îi lipsește vigoarea intelectuală a unui fenomen primar. Atât puterea, cât și dorința de putere sunt scopuri în sine. [Această afirmație pare a nu servi nici unei intenții a argumentației; totuși, îi oferă, fără îndoială, lui Grunebaum siguranța unei nonafirmații care sună filosofic, ca pentru a se asigura că vorbește cu înțelepciune, nu defăimător, despre islam.] Aversiunea față de jignirile politice [resimțită de islam] generează neliniște și stânjenește analiza și planificarea pe termen lung din sfera intelectuală.[115]

În multe alte contexte, o asemenea scriere ar fi denumită, în mod politicos, polemică. Pentru orientalism, desigur, ea este relativ ortodoxă și a fost considerată înțelepciune canonică în studiul american al Orientului Mijlociu de după cel de-al Doilea Război Mondial, în principal datorită prestigiului cultural atribuit savanților europeni. Problema este, totuși, că opera lui Grunebaum e acceptată necritic în domeniu, chiar dacă domeniul însuși nu poate astăzi reproduce oameni ca el. Totuși, un singur savant a publicat o critică serioasă a părerilor lui Grunebaum: Abdullah Laroui, istoric marocan și teoretician politic.

Folosind motivul repetiției reductive din opera lui Grunebaum ca instrument practic al studiului antiorientalist critic, Laroui tratează cazul în ansamblu în mod impresionant. El se întreabă ce a făcut ca opera lui Grunebaum, în ciuda masei enorme de detalii și a anvergurii sale, să rămână reductivă. După cum spune Laroui,

„adjectivele alipite de Grunebaum cuvântului islam (medieval, clasic, modern) sunt neutre sau chiar inutile: nu există nici o diferență între islamul clasic și islamul medieval sau islamul pur și simplu... Există deci [pentru Grunebaum] doar *un* islam care se schimbă în sine"[116]. Islamul modern, după părerea lui Grunebaum, s-a îndepărtat de Occident pentru că rămâne fidel sentimentului de sine inițial; și totuși islamul se poate moderniza doar printr-o autoreinterpretare dintr-un punct de vedere occidental, ceea ce Grunebaum arată, desigur, că este imposibil. Descriind concluziile lui Grunebaum, care se adaugă la o imagine a islamului ca o cultură incapabilă de inovare, Laroui nu menționează că necesitatea ca islamul să folosească metodele occidentale de autoperfecționare a devenit, ca idee, poate din cauza influenței largi a lui Grunebaum, aproape un truism în studiile asupra Orientului Mijlociu. (De exemplu, David Gordon, în *Self-Determination and History in the Third World*[117], îndeamnă arabii, africanii și asiaticii la „maturizare"; el susține că se poate ajunge la aceasta doar învățând din obiectivitatea occidentală.)

Analiza lui Laroui arată și cum a folosit Grunebaum teoria culturalistă a lui A.L. Kroeber pentru înțelegerea islamului și cum a atras acest instrument după sine, în mod necesar, o serie de reduceri și eliminări prin care islamul a putut fi reprezentat ca un sistem închis de excluderi. Astfel, fiecare dintre numeroasele aspecte diverse ale culturii islamice a putut fi văzut de către Grunebaum ca o reflectare directă a unei matrice invariabile, o teorie anume asupra lui Dumnezeu, care le obligă pe toate la sens și ordine: dezvoltare, istorie, tradiție, realitate, toate sunt, în islam, interschimbabile. Laroui susține pe bună dreptate că istoria ca ordine complexă de evenimente, temporalități și semnificații nu poate fi redusă la o asemenea noțiune de cultură, în același fel în care cultura nu poate fi redusă la ideologie, nici ideologia la teologie. Grunebaum a căzut pradă atât dogmelor orientaliste moștenite de el, cât și unei trăsături particulare a islamului, pe care

el a decis să o interpreteze ca pe o deficiență: faptul că se găsesc în islam o teorie foarte clară a religiei și totuși foarte puține relatări ale unor experiențe religioase, o teorie politică foarte clară și puține documente politice precise, o teorie a structurii sociale și foarte puține acțiuni individualizate, o teorie a istoriei și foarte puține evenimente datate, o teorie economică clară și foarte puține serii cuantificate etc.[118] Rezultatul limpede este o viziune istorică asupra islamului, în totalitate zădărnicită de teoria unei culturi incapabile să reprezinte corect sau chiar să examineze realitatea sa existențială în experiența adepților săi. Islamul lui Grunebaum, la urma urmei, este islamul primilor orientaliști europeni, monolitic, disprețuitor față de experiența umană obișnuită, grosolan, reductiv, incapabil de schimbare.

La bază, o asemenea viziune asupra islamului este politică, nici măcar eufemistic imparțială. Intensitatea puterii sale asupra noului orientalist (adică mai tânăr decât Grunebaum) e datorată în parte autorității sale tradiționale și în parte valorii sale de utilizare ca modalitate de control asupra unei regiuni vaste a lumii și de proclamare a sa ca fenomen în totalitate coerent. Întrucât islamul nu a fost niciodată cu ușurință cucerit din punct de vedere politic de către Occident – și, cu certitudine, de la cel de-al Doilea Război Mondial, naționalismul arab a constituit o mișcare ce-și declara deschis ostilitatea față de imperialismul occidental –, dorința de a afirma lucruri satisfăcătoare din punct de vedere intelectual despre islam, ca revanșă, crește. Un expert a afirmat despre islam (fără a specifica la *care* islam sau aspect al islamului se referea) că este „un prototip de societate tradițională închisă". Este de remarcat aici utilizarea edificatoare a cuvântului *islam* pentru a semnifica global societate, religie, prototip și realitate. Dar toate acestea vor fi subordonate de același expert ideii că, spre deosebire de societățile („noastre") normale, islamul și societățile din Orientul Mijlociu sunt în totalitate „politice", un adjectiv menit a reproșa islamului că nu este „liberal", că nu e capabil să separe (așa cum facem

„noi") politica de cultură. Rezultatul este o imagine inacceptabil de ideologică „a noastră" și „a lor":

> Înțelegerea societății din Orientul Mijlociu ca întreg trebuie să rămână marele nostru țel. Numai o societate [ca „a noastră"] care a atins deja o stabilitate dinamică își poate permite să se gândească la politică, la economie sau la cultură ca la domenii cu adevărat autonome ale existenței și nu ca la simple sectoare potrivite pentru studiu. Într-o societate tradițională care nu separă ce-i al Cezarului de ce-i al lui Dumnezeu sau care nu se află în totalitate în schimbare, legătura între, să spunem, politică și toate celelalte aspecte ale vieții constituie esența problemei. Astăzi, de exemplu, dacă un bărbat se căsătorește cu patru femei sau cu una, dacă postește sau mănâncă, dacă dobândește pământ sau îl pierde, dacă se bazează pe revelație sau pe rațiune, toate au devenit chestiuni politice în Orientul Mijlociu... Nu mai puțin decât musulmanul însuși, noul orientalist trebuie să se întrebe care pot fi structurile și relațiile semnificative ale societății islamice.[119]

Banalitatea majorității exemplelor (căsătoria cu patru femei, postul sau mâncatul etc.) e destinată a demonstra caracterul atotcuprinzător al islamului și tirania sa. *Unde* se presupune că se întâmplă toate acestea nu ni se spune. Dar ni se amintește faptul nepolitic cert că orientaliștii „sunt în mare măsură răspunzători pentru că au dat orientalilor înșiși o apreciere exactă a trecutului lor"[120], pentru cazul când am putea uita că orientaliștii cunosc anumite lucruri prin definiție, lucruri pe care orientalii nu le pot cunoaște singuri.

Dacă aceasta rezumă ideea școlii „dure" a noului orientalism american, școala „moderată" subliniază faptul că orientaliștii tradiționali ne-au oferit liniile generale de bază ale istoriei, religiei și societății islamice, dar au fost „mult prea des gata să rezume semnificația unei civilizații pe baza câtorva manuscrise"[121]. De aceea, noul specialist în studii zonale aduce argumente filosofice împotriva orientalistului tradițional:

> Metodologia de cercetare și paradigmele disciplinare nu trebuie să determine ce se alege pentru studiu și nu trebuie să limiteze observația. Studiile zonale, din perspectiva lor, susțin că adevărata cunoaștere e posibilă doar în cazul lucrurilor care există, în timp ce metodele și teoriile sunt abstracții, care organizează observațiile și oferă explicații conform unor criterii neempirice.[122]

Foarte bine. Dar *cum* cunoaște cineva „lucrurile care există" și în ce măsură sunt „lucrurile care există" *constituite* de către cel care cunoaște? Acest lucru rămâne discutabil, întrucât noua înțelegere lipsită de valoare a Orientului ca fiind ceva care există este instituționalizată în programele studiilor zonale. Fără o teoretizare tendențioasă, islamul este *rareori* studiat, *rareori* cercetat, *rareori* cunoscut: naivitatea acestei concepții abia dacă maschează ceea ce semnifică ea din punct de vedere ideologic, tezele absurde că omul nu joacă nici un rol în stabilirea materialului și a proceselor cunoașterii, că realitatea orientală e statică și „există", că doar un revoluționar mesianic (în vocabularul dr. Kissinger) nu va admite diferența dintre realitatea de la fața locului și cea din mintea sa.

Între școala dură și cea moderată, se dezvoltă totuși variante mai mult sau mai puțin diluate ale vechiului orientalism, în noile jargoane academice în unele cazuri și în cele vechi în altele. Dar principalele dogme ale orientalismului există astăzi în forma lor cea mai pură în studiile asupra arabilor și islamului. Să le recapitulăm: una este diferența absolută și sistematică între Occident, care e rațional, dezvoltat, uman, superior, și Orient, care e aberant, nedezvoltat, inferior. O altă dogmă este că abstracțiile despre Orient, în special cele bazate pe texte unde se reprezintă o civilizație orientală „clasică", sunt întotdeauna preferabile dovezilor directe provenind din realitățile orientale moderne. O a treia dogmă este că Orientul e etern, uniform și incapabil să se definească pe sine; de aceea, se presupune că un vocabular foarte generalizat și sistematic pentru descrierea Orientului dintr-o perspectivă occidentală

este inevitabil și chiar „obiectiv" din punct de vedere științific. O a patra dogmă este că Orientul reprezintă, la bază, fie ceva de temut (pericolul galben, hoardele mongole, coloniile de culoare) sau de controlat (prin pacificare, cercetare și dezvoltare, ocupație directă ori de câte ori e posibil).

Lucrul extraordinar îl constituie faptul că noțiunile acestea persistă, fără a fi contestate în mod semnificativ, în studiul academic și guvernamental al Orientului Apropiat modern. E lamentabil, dar nu a existat nici un efect demonstrabil – dacă a fost vreun gest de contestare, în general – al operei savanților islamici sau arabi care negau dogmele orientalismului; un articol izolat pe ici, pe colo, chiar dacă era important pentru timpul și locul său, nu poate afecta evoluția unui consens prestigios din cercetare, menținut de tot felul de agenții, instituții și tradiții. Problema este că orientalismul islamic a dus o viață contemporană diferită de cea a celorlalte subdiscipline orientaliste. Committee of Concerned Asia Scholars (care sunt, în principal, americani) a condus o revoluție în anii 1960 în rândurile specialiștilor în problemele Asiei de Est; specialiștii în studii africane au fost contestați în mod similar de revizioniști; la fel s-a întâmplat cu alți specialiști în problemele lumii a treia. Doar arabiștii și islamologii activează încă nerevizuiți. Pentru ei mai există lucruri precum *o* societate islamică, *un* spirit arab, *un* suflet oriental. Chiar și cei a căror specialitate este lumea islamică modernă folosesc în mod anacronic texte precum Coranul pentru a descoperi fiecare fațetă a societății egiptene sau algeriene contemporane. Islamul sau un ideal al său din secolul al VII-lea, constituit de orientalist, se presupune că deține unitatea ce eludează influențele mai recente și mai importante ale colonialismului, imperialismului și chiar ale politicii obișnuite. Clișeele despre comportamentul musulmanilor (sau mahomedanilor, cum mai sunt încă numiți) circulă cu o nonșalanță pe care nimeni nu ar risca-o atunci când se vorbește despre negri sau evrei. În cel mai bun caz, musulmanul este o „sursă locală de informații" pentru

orientalist. În mod secret, totuși, el rămâne un eretic disprețuit, care, pentru păcatele sale, trebuie să îndure, în plus, situația complet gratuită de a fi cunoscut ca antisionist, adică personaj negativ.

Există, desigur, susținătorii studiilor asupra Orientului Mijlociu, un joc de interese, rețelele de „experți" care leagă corporațiile, fundațiile, companiile petroliere, misiunile, armata, serviciul extern, informațiile secrete, de lumea academică. Există burse și alte recompense, există organizații, ierarhii, institute, centre, facultăți, departamente, dedicate toate legitimizării și menținerii autorității câtorva idei de bază, fundamental neschimbate, despre islam, Orient și arabi. O recentă analiză critică a funcționării studiilor asupra Orientului Mijlociu în Statele Unite arată nu că domeniul e „monolitic", ci că este complex, că are orientaliști de modă veche, specialiști deliberat mediocri, specialiști în contrarevoluții, oameni politici, ca și „o mică minoritate... de autorități academice"[123]. În orice caz, esența dogmelor orientaliste persistă.

Ca un exemplu a ceea ce produce în prezent domeniul, în forma sa cea mai înaltă și cea mai prestigioasă din punct de vedere intelectual, vom analiza pe scurt lucrarea în două volume *Cambridge History of Islam*, publicată pentru prima oară în Anglia în 1970 și considerată o *summa* a ortodoxiei orientaliste. A spune despre această operă, scrisă de numeroase personalități din domeniu, că este un eșec intelectual, după oricare alte standarde decât cele ale orientalismului, înseamnă a spune că ar fi putut exista o istorie diferită și mai bună a islamului. De fapt, așa cum au observat mai mulți savanți de marcă[124], acest gen de istorie era condamnată încă din faza de proiect și nu ar fi putut fi diferită sau mai bună ca realizare: prea multe idei au fost acceptate necritic de editori; se acorda prea mult credit unor concepte vagi; se punea prea puțin accentul pe aspectele metodologice (care au fost lăsate așa cum au funcționat în discursul orientalist timp de aproape două secole); și nu s-a depus nici un efort pentru a face măcar ideea de islam interesantă. În plus, *The Cambridge History of Islam* nu doar concepe

și interpretează radical greșit islamul ca religie, ci nu are nici un fel de idee sistematică despre islam nici ca istorie. Despre puține asemenea demersuri uriașe poate fi adevărată afirmația, așa cum este adevărată despre acesta, că îi lipsesc în totalitate ideile și inteligența metodologică.

Capitolul lui Erfan Shahid despre Arabia preislamică, cu care se deschide istoria, schițează în mod inteligent concordanța fructuoasă între topografie și economia umană din care a provenit islamul în secolul al VII-lea. Dar ce se poate spune deschis despre o istorie a islamului, definită destul de vag de introducerea lui P.M. Holt ca „sinteză culturală"[125], care începe direct cu Arabia preislamică și continuă cu Mahomed, apoi cu califatele patriarhilor și al Omeiazilor*, trecând în totalitate cu vederea orice perspectivă asupra islamului ca sistem de credință sau doctrină? Pe sute de pagini din primul volum, islamul e considerat a semnifica o cronologie anostă de bătălii, domnii și morți, de revolte și zile de glorie, de urcușuri și coborâșuri, scrisă în cea mai mare parte îngrozitor de monoton.

Să luăm ca exemplu perioada abbasidă, din secolul al VIII-lea până în secolul al XI-lea. Oricine cunoaște cât de cât istoria arabă sau islamică va ști că perioada aceasta reprezintă un punct maxim al civilizației islamice, perioadă din istoria culturală la fel de strălucitoare ca Renașterea în Italia. Totuși, nicăieri în cele patruzeci de pagini de descriere nu găsești nici cea mai mică idee de vreo bogăție oarecare; ce găsești în schimb sunt fraze precum aceasta: „Odinioară stăpân al califatului, [al-Ma'mun] a părut de acum să-și reducă legăturile cu societatea din Bagdad și s-a stabilit la Merv, încredințând guvernarea Irakului unuia dintre oamenii săi de încredere, al-Hasan b. Sahl, fratele lui al-Fadl, care s-a confruntat aproape imediat cu o serioasă revoltă șiită, cea a lui Abu'l-Saraya,

* Membri ai unei dinastii descendente din Omayya, el însuși înrudit cu strămoșii lui Mahomed (n. trad.).

care în Jumada II 199 / ianuarie 815 a lansat o chemare la arme din Kufa în sprijinul hasanidului Ibn Tabataba."[126] Un nespecialist în islam nu va ști în acest moment ce este un șiit sau un hasanid. Nu va avea idee ce este Jumada II, cu excepția faptului că reprezintă o dată oarecare. Și, desigur, va crede că abbasizii, inclusiv Harun al-Rashid, au fost un grup de oameni incorigibil de proști și criminali, care au stat supărați la Merv.

Zonele islamice centrale sunt definite ca neincluzând Africa de Nord și Andaluzia, iar istoria *lor* este un marș ordonat dinspre trecut spre timpurile moderne. Astfel, în volumul întâi, islamul este o denumire geografică aplicată cronologic și selectiv, după cum socotesc experții. Dar nicăieri în capitolele despre islamul clasic nu există o pregătire adecvată pentru dezamăgirile ce ni se rezervă pentru momentul când ajungem la „perioadele recente", cum sunt denumite. Capitolul despre teritoriile arabe moderne este scris fără o minimă înțelegere a evoluțiilor revoluționare din zonă. Autorul adoptă o atitudine pedantă, deschis reacționară față de arabi („trebuie spus că, în această perioadă, tineretul instruit și cel neinstruit din țările arabe, cu entuziasmul și cu idealismul lor, au devenit un teren fertil pentru exploatarea politică și, uneori, poate fără a realiza acest lucru, instrumentul din mâna unor extremiști și agitatori lipsiți de scrupule"[127]), temperată de elogiul ocazional al naționalismului libanez (deși nu ni se spune niciodată că atracția fascismului pentru un mic număr de arabi în anii 1930 i-a infestat și pe maroniții libanezi, care în 1936 au înființat Falangele libaneze, ce imitau Cămășile negre ale lui Mussolini). „Neliniștea și agitația" sunt atribuite evenimentelor din 1936, fără menționarea sionismului, iar noțiunilor de anticolonialism și de antiimperialism nu li se permite niciodată să tulbure seninătatea narațiunii. În ceea ce privește capitolele despre „impactul politic al Vestului" și „schimbările economice și sociale" – idei nelimpezite mai mult de atât – se poate spune că sunt adăugate ca niște concesii ezitante făcute islamului, având ceva în comun cu lumea „noastră"

în general. Schimbarea este unilateral echivalată cu modernizarea, chiar dacă nu se clarifică nicăieri de ce alte tipuri de schimbări trebuie atât de imperios scoase din discuție. Întrucât se presupune că singurele relații importante ale islamului au fost cele cu Occidentul, se ignoră însemnătatea Conferinței de la Bandung sau a Africii sau a lumii a treia în general; această indiferență veselă față de trei sferturi bune din realitate explică oarecum declarația uimitor de senină că „terenul istoric a fost curățat [de cine, pentru ce, în ce fel?] pentru o nouă relație între Occident și Islam... bazată pe egalitate și cooperare"[128].

Dacă, pe la sfârșitul volumului întâi, ne împotmolim într-un număr de contradicții și dificultăți în legătură cu ce este islamul cu adevărat, problema nu se rezolvă în volumul al doilea. Jumătate de carte este dedicată perioadei dintre secolul al X-lea și secolul XX în India, Pakistan, Indonezia, Spania, Africa de Nord și Sicilia; există mai mult discernământ în capitolele despre Africa de Nord, deși prevalează peste tot aceeași combinație de jargon orientalist profesional și detaliu istoric întâmplător. Până aici, după aproximativ o mie două sute de pagini de proză densă, „islamul" apare ca nefiind mai mult o sinteză culturală decât o înșiruire de regi, bătălii și dinastii. Dar, în a doua jumătate a volumul al doilea, marea sinteză se încheie cu articole despre „Cadrul geografic", „Sursele civilizației islamice", „Religie și cultură" și „Război"

Acum, întrebările și obiecțiile par mai legitime. De ce este dedicat un capitol războiului islamic când ceea ce se discută cu adevărat (interesant) este sociologia unor armate islamice? Ar trebui să presupunem că există un stil de război islamic diferit, să spunem, de războiul creștin? Războiul comunist comparativ cu cel capitalist se propune de la sine ca subiect analog. Ce rost au pentru înțelegerea islamului – cu excepția rolului de a etala erudiția lipsită de discernământ a lui Gustave von Grunebaum — citatele obscure din Leopold von Ranke, care, alături de alte materiale

la fel de greoaie și de irelevante, punctează paginile sale despre civilizația islamică? Nu este incorect, astfel, să se ascundă teza reală a lui Grunebaum, cum că civilizația islamică se bazează pe împrumuturile neprincipiale ale musulmanilor de la civilizațiile iudeo-creștină, elenistică și austro-germanică? A se compara cu această idee – că islamul este, prin definiție, o cultură plagiatoare – cea avansată în volumul întâi cum că „așa-numita literatură arabă" a fost scrisă de perși (fără a se oferi nici o dovadă, fără a se cita nici un nume). Atunci când Louis Gardet scrie despre „Religie și cultură", ni se spune pe scurt că urmează să fie discutate doar primele cinci secole de islam; înseamnă aceasta că religia și cultura din „timpurile moderne" nu pot fi „sintetizate" sau înseamnă că islamul și-a atins forma finală în secolul al XII-lea? Chiar există o „geografie islamică", ce pare să includă „anarhia planificată" a orașelor musulmane, sau este acesta, în principal, un subiect inventat pentru a demonstra o teorie rigidă a determinismului geografico-rasial? Printr-o aluzie, ni se amintește de „postul Ramadanului cu nopțile sale animate", din care ar trebui să înțelegem că islamul este o religie „destinată locuitorilor orașelor". Aceasta este o explicație care necesită o explicație.

Secțiunile despre instituțiile economice și sociale, despre drept și justiție, despre misticism, artă și arhitectură, despre știință și diferitele literaturi islamice se găsesc la un nivel mai ridicat decât cea mai mare parte din *History*. Totuși, nu transpare de nicăieri că autorii lor au multe în comun cu umaniștii moderni sau cu experții în științe sociale din alte discipline: tehnicile istoriei convenționale a ideilor, ale analizei marxiste, ale Noii Istorii sunt remarcabil de absente. Pe scurt, islamul le pare istoricilor săi a se preta cel mai bine unei înclinații platoniciene și clasice. Pentru unii autori ai acestei *History*, islamul este o politică și o religie; pentru alții, e un mod de existență; pentru alții, este „diferit de societatea musulmană"; pentru alții, e o esență cunoscută în mod misterios; pentru *toți* autorii, islamul e un lucru îndepărtat, lipsit de tensiuni, care

nu are prea multe să ne învețe despre complexitățile musulmanilor de azi. Plutind deasupra întregului demers incoerent care este *The Cambridge History of Islam*, se află vechiul truism orientalist că islamul se referă la texte, nu la oameni.

Problema fundamentală ridicată de textele orientaliste contemporane, precum *The Cambridge History*, este dacă originile etnice și religia sunt cele mai bune definiții, sau măcar cele mai utile, fundamentale și clare, ale experienței umane. Contează mai mult, pentru înțelegerea politicii contemporane, să știi că X și Y sunt dezavantajați în anumite moduri foarte concrete sau că ei sunt musulmani sau evrei? Aceasta este, desigur, o chestiune discutabilă și ne situăm, foarte probabil, pe o poziție rațională atunci când insistăm atât asupra descrierilor religioase-etnice, cât și a celor socio-economice; totuși, orientalismul privește clar categoria islamică drept categorie dominantă și aceasta este principala considerație despre tactica sa intelectuală retrogradă.

3. Islamul pur și simplu. Atât de adânc înrădăcinată este teoria simplității semitice așa cum se găsește ea în orientalismul modern, încât funcționează prea puțin diferențiat în scrieri europene antisemite bine cunoscute, precum *The Protocols of the Elders of Zion*, și în observații precum cele făcute de Chaim Weizmann lui Arthur Balfour pe 30 mai 1918:

> Arabii, care au o inteligență superficială și un spirit vioi, venerează un lucru și doar un singur lucru – puterea și succesul... Autoritățile britanice... cunoscând așa cum cunosc firea perfidă a arabilor... trebuie să fie în permanență atente... Cu cât regimul englez încearcă să fie mai corect, cu atât mai arogant devine arabul... Starea actuală a lucrurilor ar tinde neapărat către crearea unei Palestine arabe, dacă ar exista un popor arab în Palestina. Nu va produce, de fapt, acest rezultat, pentru că felahul este cu cel puțin patru secole în urmă, iar efendi... este necinstit, necultivat, lacom și lipsit de patriotism în măsura în care este ineficient.[129]

Numitorul comun al lui Weizmann și al antisemitului european îl reprezintă perspectiva orientalistă, care îi vede pe semiți (sau subdivizările acestei categorii) lipsiți, prin natura lor, de calitățile dezirabile ale occidentalilor. Totuși, diferența dintre Renan și Weizmann este că cel de-al doilea a dobândit deja în spatele retoricii sale soliditatea instituțiilor, în timp ce cu primul nu s-a întâmplat astfel. Nu există în orientalismul secolului XX aceeași „grațioasă copilărie" ce nu îmbătrânește – aliată când cu erudiția, când cu un stat și cu toate instituțiile acestuia – pe care Renan a văzut-o ca fiind modul de existență neschimbat al semiților?

Totuși, cu ce mari prejudicii a fost menținută varianta din secolul XX a mitului! A produs o imagine a arabului așa cum a fost văzut el de o societate cvasioccidentală „avansată". În rezistența sa în fața colonialiștilor străini, palestinianul a fost fie un sălbatic neghiob, fie o cantitate neglijabilă din punct de vedere moral și chiar existențial. Conform legilor israeliene, doar un evreu are drepturi civile depline și privilegii absolute de imigrare; chiar dacă sunt locuitori din zonă, arabilor li se acordă drepturi mai puține, mai simple: nu pot imigra și, dacă par a nu avea aceleași drepturi, e pentru că sunt „mai puțin dezvoltați". Orientalismul guvernează în totalitate politica israeliană privind arabii, așa cum dovedește din plin Raportul Koenig publicat recent. Există arabi buni (care fac ce li se spune) și arabi răi (care nu fac și sunt, deci, teroriști). Mai mult ca orice, există toți acei arabi pe care, odată înfrânți, te poți aștepta să-i vezi stând supuși în spatele unei linii infailibil fortificate, populată cu un număr cât mai mic de oameni, pe baza teoriei că arabii au fost nevoiți să accepte mitul superiorității israeliene și nu vor îndrăzni niciodată să atace. E nevoie să se arunce doar o privire peste paginile lucrării generalului Yehoshafat Harkabi *Arab Attitudes to Israel* pentru a vedea în ce fel – așa cum s-a exprimat într-un limbaj admirabil Robert Alter în *Commentary*[130] – spiritul arab, depravat, antisemitic în esență, violent, neechilibrat, a putut produce doar retorică și ceva mai mult. Un

mit sprijină și produce un altul. Își răspund reciproc, tinzând către simetrii și modele de un tip pe care, ca orientali, arabii înșiși sunt așteptați să le producă, dar pe care, ca ființă umană, nici un arab nu le poate susține cu adevărat.

De la sine, în sine, ca un set de credințe, ca o metodă de analiză, orientalismul nu se poate dezvolta. Într-adevăr, el este antiteza doctrinară a dezvoltării. Argumentul său central îl constituie mitul dezvoltării întrerupte a semiților. Din această matrice, se nasc alte mituri, fiecare arătând că semitul este contrarul occidentalului și, iremediabil, victima propriei slăbiciuni. Printr-o înlănțuire de evenimente și împrejurări, mitul semitic s-a bifurcat în mișcarea sionistă; un semit a luat calea orientalismului, celălalt, arabul, a fost obligat să ia calea orientalului. De fiecare dată când e solicitat cortul și tribul, e folosit mitul; de fiecare dată când e evocat conceptul de caracter național arab, e folosit mitul. Autoritatea pe care o au aceste instrumente asupra spiritului e sporită de instituțiile construite în jurul lor. Pentru fiecare orientalist, aproape literalmente, există un sistem de susținere de o forță amețitoare, dată fiind vremelnicia miturilor propagate de orientalism. Acest sistem culminează acum cu înseși instituțiile statului. De aceea, a scrie despre lumea orientală arabă înseamnă a scrie cu autoritatea unei națiuni și nu cu afirmarea unei ideologii stridente, ci cu siguranța incontestabilă a unui adevăr absolut, susținut de o forță absolută.

În numărul său din februarie 1974, revista *Commentary* a oferit cititorilor un articol al profesorului Gil Carl Alroy, intitulat *Do the Arabs Want Peace?*. Alroy este profesor de științe politice și autor al două lucrări, *Attitudes Towards Jewish Statehood in the Arab World* și *Images of Middle East Conflict*; este un om ce declară că-i „cunoaște" pe arabi și este, în mod evident, expert în crearea imaginilor. Argumentul său e previzibil: că arabii vor să distrugă Israelul, că arabii spun ceea ce vor (și Alroy își utilizează cu ostentație capacitatea de a cita dovezi din ziarele egiptene, dovezi pe care le identifică peste tot cu „arabii", de parcă arabii și ziarele egiptene ar fi una)

etc., cu un zel vioi, superficial. În centrul acestui articol, ca și în centrul unor lucrări anterioare ale altor „arabiști" (sinonim cu „orientaliști"), precum generalul Harkabi, al căror domeniu este „spiritul arab", se află o ipoteză de lucru în privința a ceea ce sunt cu adevărat arabii, dacă se elimină toată absurditatea exterioară. Cu alte cuvinte, Alroy trebuie să dovedească faptul că, fiind, în primul rând, cu toții înclinați spre răzbunare sângeroasă, în al doilea rând, incapabili de pace, din punct de vedere psihologic, și, în al treilea rând, legați în mod congenital de un concept de dreptate care înseamnă tocmai contrarul acesteia, în arabi nu trebuie avut încredere și trebuie luptat împotriva lor la nesfârșit ca împotriva oricărei alte boli fatale. Ca dovadă, principalul element adus de Alroy este un citat din eseul lui Harold W. Glidden, *The Arab World* (la care m-am referit în primul capitol). Alroy consideră că Glidden a reușit să „surprindă foarte bine diferențele culturale dintre viziunea occidentală și cea arabă" asupra lucrurilor. Argumentul lui Alroy este definitiv – arabii sunt sălbatici fără speranță – și astfel o autoritate cunoscătoare a spiritului arab spune unui public larg de evrei prezumtiv îngrijorați că trebuie să continue să aibă grijă. Și o face academic, rece, deschis, utilizând dovezile preluate de la arabii înșiși – care, spune el cu o siguranță maiestuoasă, au „exclus în mod hotărât... pacea reală" – și de la psihanaliză.[131]

Asemenea declarații se pot explica prin recunoașterea faptului că o diferență mai implicită și mai marcată afirmată de orientalist între el însuși și oriental este că primul *scrie* despre ceva, în timp ce despre al doilea *se scrie.* Pentru al doilea, pasivitatea reprezintă rolul presupus; pentru cel dintâi, puterea de a observa, de a studia etc.; după cum a declarat Roland Barthes, un mit (și cei ce-l perpetuează) se poate (se pot) inventa pe sine fără încetare.[132] Orientalul e dat ca fiind ceva rigid, stabil, ce trebuie investigat, chiar cunoscut. Dialectica nu e nici dorită, nici permisă. Există o sursă de informații (orientalul) și o sursă de cunoaștere (orientalistul), pe scurt un scriitor și un subiect, altfel inert. Relația dintre ei este

în mod radical o chestiune de putere, pentru care există numeroase imagini. Iată un exemplu luat din lucrarea lui Raphael Patai, *Golden River to Golden Road*:

> Pentru a evalua în mod corect ceea ce va *accepta de bunăvoie* cultura Orientului Mijlociu din tezaurele stânjenitor de bogate ale civilizației occidentale, *trebuie dobândită prima dată* o înțelegere mai bună și mai solidă a culturii Orientului Mijlociu. Aceeași premisă este necesară pentru *aprecierea* efectelor probabile ale *caracteristicilor nou introduse* asupra contextului cultural al populațiilor ghidate de tradiție. De asemenea, trebuie studiate mai atent decât până acum modurile și mijloacele *prin care noile oferte culturale pot fi făcute acceptabile.* Pe scurt, singurul fel în care *nodul gordian al rezistenței* Orientului Mijlociu la occidentalizare *poate fi tăiat* este studierea Orientului Mijlociu, *obținerea unei imagini mai complete* a culturii sale tradiționale, o mai bună înțelegere a *proceselor de schimbare ce au loc* în prezent acolo și *o analiză mai profundă* a psihologiei grupurilor umane educate în cultura Orientului Mijlociu. *Sarcina este solicitantă, dar recompensa, armonia între Occident* și o zonă a lumii învecinate de o importanță crucială, merită efortul.[133]

Structurile metaforice care susțin acest pasaj (le-am indicat în italice) provin dintr-o varietate de activități umane, unele comerciale, altele horticole, altele religioase, veterinare sau istorice. Totuși, în fiecare caz, relația dintre Orientul Mijlociu și Occident este definită în mod real ca sexuală: așa cum am spus anterior, când am discutat despre Flaubert, asocierea între Orient și sex e remarcabil de persistentă. Orientul Mijlociu opune rezistență, ca orice virgină, dar bărbatul erudit câștigă premiul tăind nodul gordian, desfăcându-l, trecând prin el, în ciuda „sarcinii solicitante". „Armonia" este rezultatul înfrângerii sfielii feciorelnice; nu e nicidecum coexistența unor egali. Relația fundamentală de putere între savant și subiect nu se schimbă niciodată: ea e în mod constant în favoarea orientalistului. Studiu, înțelegere, cunoaștere, evaluare, deghizate în lingușeli ale „armoniei", sunt instrumente de cucerire.

Operațiile verbale într-o scriere precum cea a lui Patai (care și-a depășit chiar opera anterioară în recenta *The Arab Mind*[134]) au ca scop un gen foarte special de comprimare și de reducere. O bună parte din accesoriile sale sunt antropologice – descrie Orientul Mijlociu ca pe o „zonă culturală" –, dar rezultatul este eradicarea numeroaselor diferențe dintre arabi (oricine ar fi ei, de fapt) în interesul unei singure diferențe, cea care îi deosebește pe arabi de oricine altcineva. Ca subiect de studiu și de analiză, ei pot fi controlați mai ușor. În plus, reduși în acest fel, pot fi determinați să permită, să legitimeze și să pună în valoare absurdități generale, de tipul celor din lucrări precum cea scrisă de Sania Hamady, *Temperament and Character of the Arabs*:

> Arabii au demonstrat până acum o incapacitate de unitate disciplinată și constantă. Ei trăiesc izbucniri colective de entuziasm, dar nu au răbdare pentru eforturi colective, care sunt făcute de obicei cu șovăire. Ei manifestă lipsă de coordonare și de armonie în organizare și funcționare, și nici nu au dovedit capacitatea de cooperare. Orice acțiune colectivă într-un scop comun sau pentru un avantaj reciproc le este străină.[135]

Stilul acestei scrieri spune, poate, mai mult decât intenționa Hamady. Verbe ca „a demonstra", „a dovedi" sunt folosite fără un complement indirect: cui demonstrează și dovedesc arabii? Nimănui în mod special, desigur, dar tuturor în general. Este un alt mod de a spune că adevărurile acestea se dezvăluie de la sine doar unui observator privilegiat sau inițiat, căci nicăieri Hamady nu citează probe general valabile pentru observațiile ei. Mai mult, dată fiind absurditatea observațiilor, ce fel de probe pot exista? Pe măsură ce textul avansează, încrederea tonului ei crește: „Orice acțiune colectivă... le este străină." Categoriile devin mai violente, afirmațiile sunt mai tranșante, iar arabii s-au transformat în totalitate din oameni în nimic altceva decât subiectul prezumtiv al stilului lui Hamady. Arabii există doar ca prilej pentru observatorul tiranic: „Lumea este ideea *mea*."

Așa se întâmplă în întreaga operă a orientalistului contemporan: afirmații dintre cele mai bizare îi punctează paginile, indiferent dacă este un Manfred Halpern care susține că, și dacă toate procesele gândirii umane pot fi reduse la opt, spiritul islamic e capabil doar de patru[136], sau un Morroe Berger care presupune că, limba arabă fiind foarte deprinsă cu retorica, arabii sunt, în consecință, incapabili de o gândire adevărată.[137] Putem numi aceste afirmații mituri în funcția și structura lor și totuși trebuie să încercăm să înțelegem ce alte imperative le guvernează utilizarea. Aici speculăm, desigur. Generalizările orientaliste despre arabi sunt foarte detaliate atunci când vine vorba de enumerarea critică a caracteristicilor arabilor, dar mult mai puțin detaliate atunci când trebuie analizate calitățile arabilor. Familia arabă, retorica arabă, caracterul arab, în ciuda descrierilor bogate oferite de orientaliști, apar denaturate, fără vigoare umană, chiar și atunci când aceleași descrieri au amploare și profunzime în marea lor putere asupra subiectului. Citățm din nou din Hamady:

> Astfel, arabul trăiește într-un mediu dur și frustrant. Are puține șanse să-și dezvolte potențialul și să-și definească poziția în societate, are puțină încredere în progres și schimbare, și-și găsește salvarea doar în viața viitoare.[138]

Ceea ce arabul nu poate realiza singur se găsește în scrierile despre el. Orientalistul este extrem de sigur de potențialul *lui*, nu e pesimist, e capabil să-și definească poziția, a sa și a arabului. Imaginea orientalului arab e hotărât negativă; totuși, ne întrebăm, de ce această serie nesfârșită de lucrări despre el? Ce-l atrage pe orientalist, dacă nu e – și sigur nu e – dragostea pentru știința, spiritul, societatea, realizările arabe? Cu alte cuvinte, care este natura prezenței arabe în discursul mitic despre arab?

Două lucruri: numărul și puterea generatoare. Ambele calități pot fi reduse una la alta în ultimă instanță, dar trebuie să le separăm în vederea analizei. Aproape fără excepție, fiecare lucrare

contemporană de cercetare orientalistă (mai ales în științele sociale) are multe de spus despre familie, despre structura sa cu dominație masculină, despre influența sa generalizată în societate. Lucrarea lui Patai reprezintă un exemplu tipic. Apare imediat un paradox neexprimat, căci, dacă familia e o instituție pentru ale cărei eșecuri generale singurul remediu îl constituie acel placebo al „modernizării", trebuie să recunoaștem că familia continuă să se reproducă, este fertilă și reprezintă sursa existenței arabe în lume, așa cum este ea. Ceea ce Berger numește „marea importanță pe care oamenii o acordă propriilor capacități sexuale"[139] sugerează forța ascunsă în spatele prezenței arabe în lume. Dacă societatea arabă este reprezentată în termeni aproape în totalitate negativi și în general pasivi, ca fiind destinată răpirii și cuceririi de către eroul orientalist, putem presupune că o asemenea reprezentare constituie un mod de a trata marea varietate și forța diversității arabe, a cărei sursă e, dacă nu intelectuală și socială, atunci sexuală și biologică. Totuși, tabu-ul absolut inviolabil din discursul orientalist este că tocmai această sexualitate nu trebuie luată niciodată în serios. Nu poate fi niciodată învinuită în mod explicit pentru absența realizărilor și a subtilităților raționale „reale" pe care le descoperă orientalistul peste tot în rândurile arabilor. Și totuși, aceasta este, cred eu, veriga ce lipsește din discuțiile al căror obiect principal e critica societății arabe „tradiționale", cum ar fi cele oferite de Hamady, Berger și Lerner. Ei recunosc puterea familiei, observă slăbiciunile spiritului arab, remarcă „importanța" lumii orientale pentru Occident, dar nu spun niciodată ce implică discursul lor, că ceea ce-i rămâne cu adevărat arabului după ce s-a spus și s-a făcut totul este un impuls sexual nediferențiat. Cu rare ocazii – ca în lucrările lui Leon Mugniery – găsim implicitul exprimat clar: că există un „puternic apetit sexual... caracteristic acelor meridionali cu sânge fierbinte"[140]. În cea mai mare parte a timpului, totuși, minimalizarea societății arabe și reducerea ei la platitudini, de neconceput pentru alții în afară de rasele inferioare, continuă pe

o notă mascată de exagerare sexuală: arabul se produce pe sine, la nesfârșit, pe cale sexuală și cam atât. Orientalistul nu spune nimic în această privință, deși argumentația lui depinde de asta: „Dar cooperarea în Orientul Apropiat este încă în mare măsură o problemă de familie și prea puțin din ea se găsește în afara grupului cu legături de sânge sau a satului."[141] Ceea ce înseamnă că singurul fel în care arabii contează e ca simple ființe biologice; din punct de vedere instituțional, politic, cultural, ei sunt zero sau aproape zero. Numeric și ca producători de familii, arabii sunt reali.

Dificultatea legată de această viziune este că ea complică pasivitatea din rândul arabilor, presupusă de orientaliști precum Patai și chiar Hamady și ceilalți. Dar este în logica miturilor, ca și în cea a viselor, tocmai să accepte antitezele radicale. Căci un mit nu analizează sau rezolvă probleme. Le reprezintă ca deja analizate și rezolvate; adică le prezintă ca imagini deja asamblate, așa cum o sperietoare de ciori este asamblată din resturi și vechituri și apoi înălțată pentru a reprezenta un om. Deoarece imaginea *folosește* tot materialul în propriu-i scop și deoarece, prin definiție, mitul înlocuiește viața, antiteza între un arab suprafertil și o păpușă pasivă nu funcționează. Discursul maschează antiteza. Un oriental arab este acea creatură imposibilă, a cărei energie libidinală o duce la o suprastimulare paroxistică și, totuși, el este ca o marionetă în ochii lumii, ce privește în gol către un peisaj modern, pe care nu-l poate înțelege și căruia nu-i poate face față.

O asemenea imagine a arabului pare a fi relevantă în discuțiile recente pe tema comportamentului politic oriental și a celor două teme favorite actuale ale cercetării orientaliste, revoluția și modernizarea. Sub auspiciile Școlii de Studii Orientale și Africane, a apărut în 1972 volumul intitulat *Revolution in the Middle East and Other Case Studies*, editat de P.J. Vatikiotis. Titlul este clar medical, căci se speră ca noi să credem că orientaliștilor li s-a dat, în sfârșit, avantajul a ceea ce orientalismul „tradițional" a evitat de obicei: atenție psihoclinică. Vatikiotis stabilește tonul culegerii cu o

definiție cvasimedicală a revoluției, dar, pentru că în mintea lui și în cea a cititorilor lui, se află revoluția arabă, ostilitatea definiției pare acceptabilă. Este aici o ironie foarte inteligentă, despre care voi vorbi mai târziu. Sprijinul teoretic al lui Vatikiotis îl constituie Camus – a cărui mentalitate colonială nu era prietenă cu revoluția sau cu arabii, așa cum a arătat recent Conor Cruise O'Brien – dar expresia „revoluția distruge și oamenii, și principiile" e preluată de la Camus ca având „un sens fundamental". Vatikiotis continuă:

> ... Întreaga ideologie revoluționară este în conflict direct cu structura rațională, biologică și psihologică a omului (de fapt, constituie un atac frontal asupra acesteia).
>
> Fiind supusă unei metastaze metodologice, ideologia revoluționară pretinde fanatism de la adepții ei. Politica, pentru revoluționari, nu e doar o chestiune de credință sau un înlocuitor al credinței religioase. Trebuie să înceteze a mai fi ceea ce a fost întotdeauna, și anume o activitate de adaptare în timp în vederea supraviețuirii. Politica metastatică, soteriologică disprețuiește adaptabilitatea, căci cum altfel poate evita dificultățile, ignora și ocoli obstacolele dimensiunii biologice-psihologice complexe a omului sau fascina raționalitatea lui subtilă, deși limitată și vulnerabilă? Se teme și se ferește de natura concretă și discretă a problemelor umane și de preocupările vieții politice: dezvoltă abstractul și prometeicul. Subordonează toate valorile tangibile unei valori supreme unice: implicarea omului și a istoriei într-un proiect măreț de eliberare umană. Nu e mulțumită de politica umană, care are atâtea limite enervante. Dorește, în schimb, să creeze o lume nouă, nu prin adaptare, nu în mod ezitant, delicat, adică uman, ci printr-un act înfricoșător de creație olimpiană, pseudodivină. Politica în serviciul omului este o formulă inacceptabilă pentru ideologul revoluționar. Mai degrabă omul există pentru a servi o ordine creată pe cale politică și decretată în mod violent.[142]

Indiferent ce altceva mai spune acest pasaj – într-un stil extrem de prețios, de un fanatism contrarevoluționar –, el nu spune mai puțin decât că revoluția este un gen inferior de sexualitate (act

pseudodivin de creație) și de asemenea o boală canceroasă. Orice este făcut de om, după părerea lui Vatikiotis, e rațional, corect, subtil, discret, concret; orice proclamă revoluționarul e violent, irațional, canceros. Procrearea, schimbarea și continuitatea sunt identificate nu doar cu sexualitatea și cu nebunia, ci, în mod puțin paradoxal, și cu abstracția.

Termenii lui Vatikiotis sunt încărcați și colorați emoțional prin apeluri (de la dreapta) la omenie și decență și prin apeluri (împotriva stângii) ce apără umanitatea de sexualitate, de cancer, de nebunie, de violența irațională, de revoluție. Întrucât în discuție se află revoluția arabă, trebuie să interpretăm pasajul după cum urmează: aceasta este revoluția și, dacă arabii o doresc, atunci comentariul despre ei, ca gen de rasă inferioară, e grăitor. Ei sunt capabili *doar* de activitate sexuală și nu de rațiune olimpiană (occidentală, modernă). Ironia despre care vorbeam mai înainte intră acum în joc, căci, după câteva pagini, aflăm că arabii sunt atât de inepți, încât nici măcar nu pot aspira la ambiții revoluționare, nici vorbă să le atingă. Indirect spus, nimeni nu trebuie să se teamă de sexualitatea arabă în sine, ci pentru eșecul ei. Pe scurt, Vatikiotis îi cere cititorului să creadă că revoluția în Orientul Mijlociu reprezintă o amenințare tocmai pentru că nu poate fi atinsă.

Sursa majoră de conflict politic și de revoluție potențială în multe țări din Orientul Mijlociu, ca și din Africa și Asia de astăzi, este incapacitatea așa-numitelor regimuri și mișcări naționaliste radicale de a controla, nici vorbă de a rezolva, problemele sociale, economice și politice ale independenței... Până când statele din Orientul Mijlociu își vor putea controla activitatea economică și își vor putea crea sau produce propria tehnologie, accesul lor la experiența revoluționară va rămâne limitat. Categoriile politice esențiale pentru o revoluție vor lipsi.[143]

E rău și dacă o crezi, și dacă nu o crezi. În această serie de definiții, revoluțiile apar ca invenții ale unor minți smintite din punct de vedere sexual, care, la o analiză mai atentă, se dovedesc a nu

fi capabile nici măcar de nebunia pe care Vatikiotis o respectă cu adevărat și care e umană, nu arabă, concretă, nu abstractă, asexuală, nu sexuală.

Contribuția științifică cea mai importantă din culegerea lui Vatikiotis este eseul lui Bernard Lewis *Islamic Concepts of Revolution.* Aici, strategia e mai rafinată. Mulți cititori află că, pentru vorbitorii de arabă de azi, cuvântul *thawra* și cuvintele din aceeași familie înseamnă revoluție; vor afla acest lucru și din introducerea lui Vatikiotis. Totuși, Lewis nu descrie semnificația cuvântului *thawra* până la sfârșitul articolului său, după ce a discutat concepte precum *dawla*, *fitna* și *bughat* în contextul lor istoric și mai ales religios. Problema aici este în principal că „doctrina occidentală de dreapta de a se opune unei guvernări proaste e străină gândirii islamice", ceea ce duce la „defetism" și „chietism" ca atitudini politice. Nicăieri în eseu nu afli sigur unde ar trebui să se găsească termenii aceștia, cu excepția istoriei cuvintelor. Apoi, aproape de finalul eseului, citim următoarele:

> În țările vorbitoare de limba arabă, un cuvânt diferit a fost folosit pentru [revoluție] *thawra.* Rădăcina *th-w-r*, în araba clasică, însemna a se ridica (de exemplu, despre o cămilă), a fi stârnit sau excitat și, de aici, mai ales în utilizare maghrebiană, a se revolta. E utilizat adesea în contextul stabilirii unei suveranități neînsemnate, independente; astfel, de exemplu, așa-numiții conducători de regate ce au domnit în Spania în secolul al XI-lea, după dezmembrarea califatului de Cordoba, se cheamă *thuwwar* (sing. *tha'ir*). Substantivul *thawra*, în primul rând, înseamnă excitare, ca în expresia citată în Sihah, un dicționar de arabă medievală standard, *intazir hatta taskun hadhihi 'lthawra*, așteaptă până când această excitare dispare, o recomandare foarte potrivită. Verbul e folosit de al-Iji, în forma *thawaran* sau *itharat fitna*, a stârni revolta, ca unul dintre pericolele ce ar trebui să-i descurajeze pe oameni să mai practice rezistența în fața unei guvernări proaste. *Thawra* este termenul folosit de scriitorii arabi din secolul al XIX-lea pentru revoluția franceză și de succesorii lor pentru revoluțiile acceptate, interne și externe, din zilele noastre.[144]

Întregul pasaj e marcat de condescendență și de rea-credință. De ce să introduci ideea unei cămile ce se ridică drept rădăcină etimologică pentru revoluția arabă modernă, dacă nu ca un mijloc inteligent de a discredita ce e modern? Rațiunea lui Lewis este evident de a minimaliza revoluția de la valoarea sa contemporană la nimic mai nobil (sau mai frumos) decât o cămilă pe punctul de a se ridica de jos. Revoluția e excitare, revoltă, stabilirea unei suveranități neînsemnate – nimic mai mult; cel mai bun sfat (pe care, probabil, doar un savant și gentleman occidental îl poate da) este: „așteaptă până când această excitare dispare." Nu se poate afla dintr-o asemenea descriere disprețuitoare a revoluției (*thawra*) că nenumărați oameni i se dedică într-un mod activ, prea complex chiar și pentru puterea de înțelegere a erudiției sarcastice a lui Lewis. Dar acest gen de descriere esențializată e firesc pentru studenții și pentru politicienii interesați de Orientul Mijlociu: că agitația revoluționară în rândurile „arabilor" are cam tot atâtea consecințe cât ridicarea unei cămile și merită tot atâta atenție ca și vorbăria unor necioplți. Întreaga literatură orientalistă canonică va fi, din același motiv ideologic, incapabilă să-ți explice sau să te pregătească pentru revoluțiile din lumea arabă a secolului XX.

Asocierea făcută de Lewis între *thawra* și o cămilă care se ridică și, în general, între *thawra* și excitare (și nu o luptă în numele valorilor) insinuează, mai mult decât o face el de obicei, că arabul nu este aproape nimic altceva decât o ființă sexuală nevrotică. Fiecare dintre cuvintele și expresiile folosite de el pentru a descrie revoluția e marcat de sexualitate: *a stârni, a excita, a ridica.* Dar, în cea mai mare parte, el atribuie arabului o sexualitate „proastă". În final, fiindcă arabii nu sunt cu adevărat dotați pentru acțiune serioasă, excitarea lor sexuală nu e mai nobilă decât ridicarea unei cămile. În loc de revoluție, există revolta, stabilirea unei suveranități neînsemnate și a unei excitări și mai mari, ceea ce echivalează cu a spune că, în loc de copulație, arabul poate realiza doar preludiul, masturbarea, coitus interruptus. Toate acestea cred eu că le sugerează

Lewis, indiferent cât de nevinovat pare aerul său de erudiție sau cât de elevat pare limbajul. Căci, fiind atât de sensibil la nuanțele cuvintelor, el trebuie să fie conștient că și cuvintele *lui* au nuanțe.

Atât de mult s-a concentrat Lewis asupra proiectului său de a-i compromite, de a-i minimaliza și de a-i discredita pe arabi și islamul, încât până și energiile sale de savant și de istoric par a-l fi părăsit. Va publica, de exemplu, un capitol intitulat *The Revolt of Islam* într-o carte în 1964, apoi va republica o bună parte din același material peste doisprezece ani, ușor modificat pentru a se potrivi cu noul loc de publicare (în acest caz, revista *Commentary*) și reintitulat *The Return of Islam*. De la „Revolt" (revoltă) la „Return" (întoarcere) există, desigur, o schimbare în rău, o schimbare destinată, în viziunea lui Lewis, să explice publicului său celui mai recent de ce musulmanii (sau arabii) încă nu vor să se potolească și să accepte hegemonia israeliană asupra Orientului Apropiat.

Să privim mai îndeaproape cum face el acest lucru. În ambele materiale, menționează o răscoală antiimperialistă din Cairo din 1945, pe care o descrie ca antievreiască. Totuși, în nici unul dintre cazuri, nu ne explică în ce fel a fost antievreiască; de fapt, ca probă materială pentru acest caracter antievreiesc, el oferă informația oarecum surprinzătoare că „mai multe biserici, catolice, armene și ortodoxe grecești, au fost atacate și distruse". Să vedem prima variantă, scrisă în 1964:

> Pe 2 noiembrie 1945, lideri politici din Egipt au chemat lumea la demonstrații cu ocazia aniversării Declarației lui Balfour. Acestea s-au transformat rapid în răscoale antievreiești, în timpul cărora o biserică catolică, una armenească și una ortodoxă grecească au fost atacate și distruse. Ce aveau de a face, te poți întreba, catolicii, armenii și grecii cu Declarația lui Balfour?[145]

Și iată versiunea din *Commentary*, scrisă în 1976:

> Pe măsură ce mișcarea naționalistă s-a răspândit cu adevărat, ea a devenit tot mai puțin națională și mai mult religioasă, cu alte cuvinte,

mai puțin arabă și mai mult islamică. În momentele de criză – care au fost numeroase în deceniile din urmă – loialitatea colectivă instinctivă a prevalat asupra tuturor celorlalte. Câteva exemple vor fi de ajuns. Pe 2 noiembrie 1945, s-au organizat demonstrații în Egipt [de remarcat aici cum expresia „s-au organizat demonstrații" reprezintă o încercare de a arăta loialitățile instinctive; în varianta precedentă, „liderii politici" erau răspunzători de tot ce s-a întâmplat] cu ocazia aniversării emiterii de către guvernul britanic a Declarației lui Balfour. Deși nu aceasta a fost, cu siguranță, intenția liderilor politici care au sprijinit-o, demonstrația s-a transformat rapid într-o răscoală antievreiască și răscoala antievreiască într-o izbucnire mai generală, în timpul căreia mai multe biserici, catolice, armene și ortodoxe grecești [o altă schimbare semnificativă: aici, impresia e că multe biserici, de trei tipuri, au fost atacate; varianta anterioară menționează clar trei biserici] au fost atacate și distruse.[146]

Scopul polemic, nu științific, al lui Lewis este de a arăta, aici și în altă parte, că islamul reprezintă o ideologie antisemitică, nu doar o religie. El întâmpină o mică dificultate logică în încercarea de a afirma că islamul e un fenomen de masă înfricoșător și, în același timp, „neră spândit cu adevărat", dar această problemă nu-l preocupă prea mult. După cum arată a doua versiune a narațiunii sale tendențioase, el continuă proclamând că islamul este un fenomen de masă sau de turmă, irațional, ce-i conduce pe musulmani prin pasiune, instinct sau ură nesăbuită. Intenția acestei expuneri este să-și înspăimânte publicul, să-l facă să nu cedeze niciodată absolut nimic islamului. După părerea lui Lewis, islamul nu se dezvoltă, și nici musulmanii; ei există, și trebuie priviți, pe baza acelei esențe pure a lor (după părerea lui Lewis), ce se întâmplă să includă o ură îndelungată față de creștini și evrei. Peste tot, Lewis se abține să facă foarte ușor asemenea declarații incendiare; are grijă întotdeauna să spună că, desigur, musulmanii nu sunt antisemiți așa cum au fost naziștii, dar religia lor se poate adapta prea rapid la antisemitism, ceea ce a și făcut. El afirmă același lucru legat de

islam și rasism, sclavie și alte rele mai mult sau mai puțin „occidentale". Esența ideologiei lui Lewis despre islam este că el nu se schimbă niciodată și întreaga misiune a lui Lewis constă acum în a informa segmentele conservatoare ale publicului cititor evreiesc și pe oricine vrea să asculte, că orice descriere politică, istorică și științifică a musulmanilor trebuie să înceapă și să se încheie cu faptul că musulmanii sunt musulmani.

> Căci a admite că o întreagă civilizație poate avea religia ca primă loialitate este prea mult. Chiar sugerarea unui asemenea lucru e privită ca jignitoare de către opinia liberală, care e gata întotdeauna să se simtă ofensată în numele celor pe care îi consideră protejații săi. Aceasta se reflectă în incapacitatea actuală, politică, jurnalistică și științifică în egală măsură, de a recunoaște importanța factorului religie în treburile curente ale lumii musulmane, și în recurgerea consecventă la limbajul stângii și al dreptei, progresist și conservator, și la restul terminologiei occidentale, a cărei utilizare pentru explicarea fenomenelor politice musulmane este aproximativ la fel de precisă și edificatoare ca și comentariul unui meci de cricket de către un corespondent de baseball. [Lewis e atât de încântat de această ultimă comparație încât o citează textual din polemica sa din 1964.][147]

Într-o lucrare ulterioară, Lewis ne spune care terminologie este mai exactă și utilă, deși terminologia nu pare mai puțin „occidentală" (indiferent ce înseamnă „occidentală"): musulmanii, ca majoritatea celorlalte foste popoare coloniale, sunt incapabili să spună adevărul sau chiar să-l vadă. După părerea lui Lewis, ei sunt dependenți de mitologie, în același fel ca „așa-numita școală revizionistă din Statele Unite, ce privește în urmă la o epocă de aur a virtuții americane și atribuie aproape toate păcatele și crimele lumii regimului actual din țara sa"[148]. Pe lângă faptul că este o expunere rău intenționată și total inexactă de istorie revizionistă, acest gen de observație e destinat a-l plasa pe Lewis ca mare istoric deasupra măruntei subdezvoltări a musulmanilor și deasupra revizioniștilor.

Totuși, în ceea ce privește precizia și insistența sa ca „savantul, totuși, să nu dea frâu liber prejudecăților"[149], Lewis nu e atât de dur față de sine și față de cauza sa. El va menționa, de exemplu, cazul arabilor contra sionismului (folosind limbajul naționalistului arab) fără a aminti, în același timp, nicăieri, în nici una din scrierile sale, că a existat o invazie și o colonizare sionistă a Palestinei în ciuda locuitorilor arabi băștinași cu care se aflau în conflict. Nici un israelian nu va nega aceasta, dar Lewis, istoricul orientalist, pur și simplu o omite. Va vorbi despre absența democrației din Orientul Mijlociu, cu excepția Israelului, fără a menționa măcar Regulamentul Apărării de Urgență folosit în Israel pentru a-i guverna pe arabi; nu are nimic de spus nici despre „detenția preventivă" a arabilor în Israel, nici despre zecile de așezări ilegale din partea vestică a Gazei, aflată sub ocupație militară, nici despre absența drepturilor omului pentru arabii din fosta Palestină, printre care cel mai important e dreptul la imigrare. În schimb, Lewis își permite libertatea științifică de a spune că „imperialismul și sionismul [în ceea ce-i privește pe arabi, au fost] multă vreme cunoscute sub vechile lor nume de creștini și evrei"[150]. Îl citează pe T.E. Lawrence pe tema „semiților" pentru a-și susține cazul împotriva islamului, nu discută niciodată sionismul în paralel cu islamul (de parcă sionismul ar fi o mișcare franceză, nu religioasă) și încearcă peste tot să demonstreze că orice revoluție de oriunde este, în cel mai bun caz, o formă de „milenarism laic".

Ai putea considera acest gen de procedură mai puțin contestabil ca propagandă politică – ceea ce și este, desigur – dacă nu ar fi însoțit de predici despre obiectivitatea, corectitudinea, imparțialitatea adevăratului istoric, sugerându-se întotdeauna că musulmanii și arabii nu pot fi obiectivi, dar că orientaliștii ca Lewis, care scriu despre musulmani și arabi, sunt obiectivi, prin definiție, prin educație, prin simplul fapt al occidentalismului lor. Aceasta este culmea orientalismului ca dogmă, care nu numai că își desconsideră subiectul, ci îi și pune în umbră pe cei ce-l practică. Dar

să-l ascultăm, în final, pe Lewis, care ne spune cum ar trebui să se comporte istoricul. Ne putem întreba foarte bine dacă numai orientalii sunt supuși prejudecăților înfierate de el.

> Loialitățile [istoricului] îi pot influența alegerea subiectului de cercetare, dar nu trebuie să-i influențeze modul de a-l trata. Dacă, în timpul cercetărilor, el descoperă că grupul cu care se identifică are întotdeauna dreptate și că celelalte grupuri, cu care se află în conflict, greșesc întotdeauna, atunci ar trebui sfătuit să-și pună la îndoială concluziile și să reexamineze ipotezele pe baza cărora și-a ales și și-a interpretat probele; căci nu stă în firea comunităților umane [de presupus că nici în cea a comunității de orientaliști] să aibă întotdeauna dreptate.
>
> În sfârșit, istoricul trebuie să fie corect și cinstit în modul de prezentare a istoriei. Aceasta nu înseamnă să se limiteze la o simplă expunere a unor fapte definitiv stabilite. În multe faze din activitatea sa, istoricul trebuie să formuleze ipoteze și să emită judecăți. Lucrul important este că se impune ca el să facă lucrul acesta în mod conștient și explicit, revizuindu-și dovezile pro și contra concluziilor, examinând diferitele interpretări posibile și afirmând clar care îi este decizia și cum și de ce a ajuns la ea.[151]

A căuta o judecată conștientă, corectă și explicită a lui Lewis la adresa islamului, pe care l-a tratat cum l-a tratat, înseamnă a căuta în zadar. El preferă să acționeze, după cum am văzut, prin sugestie și insinuare. Se bănuiește, totuși, că nu e conștient că procedează așa (poate cu excepția problemelor „politice" ca prosionismul, naționalismul antiarab și susținerea stridentă a Războiului Rece), întrucât ar spune sigur că întreaga istorie a orientalismului, al cărei beneficiar este, a transformat aceste insinuări și ipoteze în adevăruri indiscutabile.

Poate cel mai indiscutabil dintre aceste „adevăruri" fundamentale și cel mai specific (căci e greu de crezut că poate fi susținut pentru oricare altă limbă) este că araba ca limbă reprezintă o ideologie periculoasă. *Locus classicus* contemporan pentru această viziune

asupra limbii arabe este eseul lui E. Shouby, *The Influence of the Arabic Language on the Psychology of the Arabs*[152]. Autorul e descris ca „psiholog cu pregătire în psihologia clinică și în cea socială" și se presupune că principalul motiv pentru care vederile sale au o răspândire atât de largă este că el însuși e arab (și încă unul care se autoincriminează). Argumentul propus de el e lamentabil de naiv, poate pentru că nu are idee ce este limba și cum funcționează ea. Totuși, subtitlurile eseului său sunt foarte semnificative; araba e caracterizată de „Imprecizia generală a gândirii", de „Accentuarea exagerată a semnelor lingvistice", de „Afirmații exagerate și exagerare în general". Shouby e citat adesea ca o autoritate, pentru că vorbește ca o autoritate și pentru că ceea ce personifică el este un fel de arab tăcut, care, în același timp, e un mare maestru al cuvintelor, ce se joacă fără prea multă seriozitate sau hotărâre. Tăcerea reprezintă o parte importantă din ce comentează Shouby, căci, în întregul său articol, el nu citează niciodată din literatura de care arabul e excesiv de mândru. Unde influențează atunci limba arabă spiritul arab? Exclusiv în lumea mitologică, creată pentru arab de către orientalism. Arabul este un semn al muțeniei combinate cu exprimarea excesivă fără speranță, al sărăciei combinate cu excesul. Faptul că un asemenea rezultat poate fi atins prin mijloace filologice dovedește sfârșitul trist al unei tradiții filologice odinioară complexe, exemplificate astăzi doar prin cazuri individuale foarte rare. Apelul orientalistului de astăzi la „filologie" constituie ultima infirmitate a unei discipline savante, transformate complet în competență ideologică în materie de științe sociale.

În tot ce am discutat, limbajul orientalismului joacă rolul dominant. El aduce contrariile împreună ca „firești", prezintă tipurile umane în idiomuri și metodologii savante, atribuie realitate și competență obiectelor (alte cuvinte) create de el însuși. Limbajul mitic e discurs, adică nu poate fi altfel decât sistematic; nu produci discursuri după voie sau declarații în acest limbaj, fără a aparține mai întâi – în unele cazuri inconștient, dar

oricum involuntar – ideologiei și instituțiilor ce-i garantează existența. Acestea din urmă sunt întotdeauna instituții ale unei societăți avansate ce are de-a face cu o societate mai puțin avansată, o cultură puternică aflată în contact cu una slabă. Principala trăsătură a discursului mitic este că el își ascunde propriile origini, ca și originile a ceea ce descrie. „Arabii" sunt prezentați cu ajutorul imaginilor de tip static, aproape ideal, nici ca niște creaturi ce au un potențial pe cale de a se realiza, nici ca istorie în desfășurare. Valoarea exagerată atribuită arabei ca limbă îi permite orientalistului să echivaleze limba cu spiritul, cu societatea, cu istoria și cu natura. Pentru orientalist, limba îl *exprimă* pe orientalul arab, nu invers.

4. *Orientali orientali orientali.* Sistemul de ficțiuni ideologice pe care l-am denumit orientalism are implicații serioase nu numai pentru că poate fi discreditat din punct de vedere intelectual. Căci Statele Unite au investit astăzi enorm în Orientul Mijlociu, mai mult decât oriunde altundeva în lume: experții în probleme ale Orientului Mijlociu, care îi consiliază pe politicieni, sunt saturați de orientalism aproape cu toții. Majoritatea investiției, în mod caracteristic, e clădită pe fundamente nesigure, întrucât experții îi instruiesc pe politicieni pe baza unor abstracții ieftine, ca elitele politice, modernizarea și stabilitatea, cele mai multe fiind pur și simplu vechile șabloane orientaliste îmbrăcate în jargon politic, complet nepotrivite pentru descrierea a ceea ce a avut loc recent în Liban sau, mai înainte, în rezistența populară palestiniană față de Israel. Orientalistul încearcă acum să vadă Orientul ca pe un Occident de imitație, care, după părerea lui Bernard Lewis, se poate perfecționa doar atunci când naționalismul său „e pregătit să se împace cu Occidentul"[153]. Dacă, între timp, arabii, musulmanii sau lumea a treia și a patra o iau pe căi neașteptate, la urma urmei, nu vom fi surprinși să auzim un orientalist spunându-ne că aceasta dovedește incorigibilitatea orientalilor și, astfel, faptul că nu se poate avea încredere în ei.

Eșecurile metodologice ale orientalismului nu pot fi justificate nici spunând că Orientul *real* e diferit de imaginile orientaliștilor despre el, nici spunând că, din moment ce orientaliștii sunt majoritatea occidentali, nu se poate ca ei să aibă un sentiment interior a ceea ce reprezintă Orientul. Ambele propuneri sunt false. Teza acestei cărți nu e de a sugera că există un Orient real sau adevărat (islamic, arab sau de orice alt fel), nici de a afirma privilegiul necesar al unei perspective „din interior" față de una „din exterior", pentru a folosi distincția semnificativă a lui Robert K. Merton[154]. Dimpotrivă, am susținut că „Orientul" este el însuși o entitate constituită și că ideea că există spații geografice cu locuitori indigeni, radical diferiți, ce pot fi definiți pe baza unei religii, a unei culturi sau a unei esențe rasiale, proprii acelui spațiu geografic, este, de asemenea, extrem de discutabilă. Eu cu siguranță nu cred afirmația limitată că doar un negru poate scrie despre negri, doar un musulman despre musulmani etc.

Și totuși, în ciuda eșecurilor sale, a jargonului său lamentabil, a rasismului său abia mascat, a aparatului său intelectual modest, orientalismul înflorește astăzi în formele pe care am încercat să le descriu. Într-adevăr, există motive de îngrijorare în faptul că influența sa s-a răspândit în „Orientul" însuși: paginile cărților și ale ziarelor în arabă (și, fără îndoială, în japoneză, în diferitele dialecte indiene și în alte limbi orientale) abundă în analize de calitatea a doua făcute de arabi „spiritului arab", „islamului" și altor mituri. Orientalismul s-a răspândit și în Statele Unite, acum când banii și resursele arabe au adăugat o considerabilă fascinație „preocupării" tradiționale față de Orientul important din punct de vedere strategic. Realitatea este că orientalismul a fost adaptat cu succes la noul imperialism, unde paradigmele sale conducătoare nu contestă, ci chiar confirmă proiectul imperial neîntrerupt de a domina Asia.

Într-o parte a Orientului despre care pot vorbi în directă cunoștință de cauză, compromisul dintre clasa intelectuală și noul

imperialism poate fi considerat foarte bine ca unul dintre succesele speciale ale orientalismului. Lumea arabă de astăzi este un satelit intelectual, politic și cultural al Statelor Unite. Nu este în sine ceva de plâns; totuși, forma specifică a relației de satelit este de plâns. Să luăm în considerare, în primul rând, faptul că universitățile din lumea arabă sunt conduse, în general, pe baza unui model moștenit de la o fostă putere colonială și odinioară impusă direct de aceasta. Noile împrejurări fac activitățile din învățământ aproape grotești: săli populate cu sute de studenți, profesori prost pregătiți, suprasolicitați și slab plătiți, numiri politice în posturi, absența aproape totală a cercetării avansate și a facilităților pentru cercetare și, ce e mai important, lipsa unei biblioteci decente în întreaga zonă. În timp ce Marea Britanie și Franța au dominat odată orizonturile intelectuale din Orient prin importanța și bogăția lor, acum Statele Unite ocupă acest loc, cu rezultatul că cei câțiva studenți promițători care reușesc să aibă succes în sistem sunt încurajați să vină în Statele Unite să-și continue activitatea avansată. Și, chiar dacă e sigur adevărat că unii studenți din lumea arabă continuă să meargă la studii în Europa, preponderența numerică evidentă e în favoarea Statelor Unite, lucru valabil pentru studenții ce vin din așa-numitele state radicale, ca și pentru cei din statele conservatoare, ca Arabia Saudită și Kuweit. În plus, sistemul de patronaj în învățământ, afaceri și cercetare face din Statele Unite un virtual comandant hegemonic; sursa, oricât de mult poate să nu fie o sursă reală, e considerată a fi Statele Unite.

Doi factori fac ca situația să fie în mod și mai evident un triumf al orientalismului. În măsura în care se poate generaliza, tendințele resimțite în cultura contemporană din Orientul Apropiat sunt ghidate de modelele europene și americane. Când Taha Hussein a spus, în 1936, despre cultura arabă modernă că este europeană, nu orientală, el înregistra identitatea elitei culturale egiptene, al cărei distins membru era. Același lucru e valabil în legătură cu elita culturală arabă de azi, deși puternicul curent de idei antiimperialiste

din lumea a treia, care a cuprins zona încă de la începutul anilor 1950, a temperat latura occidentală a culturii dominante. În plus, lumea arabă și islamică rămâne o putere de rangul doi în privința producției culturale, a cercetării și a învățământului. Aici trebuie să fim foarte realiști în utilizarea terminologiei politicii puterii pentru a descrie situația existentă. Nici un savant arab sau islamic nu-și permite să ignore ce se întâmplă în publicațiile de specialitate, în institutele și universitățile din Statele Unite și din Europa; reciproca nu e valabilă. De exemplu, nu există nici o revistă importantă de studii arabe publicată în lumea arabă astăzi, tot așa cum nu există nici o instituție arabă de învățământ capabilă să intre în competiție cu locuri precum Oxford, Harvard sau UCLA în studiul lumii arabe, cu atât mai puțin în orice subiect neoriental. Rezultatul previzibil este că studenții (și profesorii) orientali încă doresc să vină și să stea la picioarele orientaliștilor americani și apoi să repete publicului din țările lor clișeele pe care eu le-am caracterizat ca dogme orientaliste. Un asemenea sistem de reproducere face inevitabil faptul că savantul oriental își va utiliza pregătirea americană pentru a se simți superior propriului popor, deoarece poate să „mânuiască" sistemul orientalist; în relațiile cu superiorii săi, orientaliștii europeni sau americani, el va rămâne doar un „vorbitor nativ". Și, într-adevăr, acesta este rolul său în Vest, dacă e suficient de norocos ca să rămână acolo după pregătirea sa avansată. Majoritatea cursurilor elementare de limbi orientale sunt predate de „vorbitori nativi" în universitățile americane de azi; de asemenea, puterea în sistem (în universități, fundații etc.) e deținută aproape exclusiv de neorientali, deși proporția numerică de specialiști rezidenți orientali față de cei neorientali nu e copleșitor în favoarea celor din urmă.

Există tot felul de alte indicii ale modului în care se menține dominația culturală, prin consimțământ oriental, la fel ca și prin simplă presiune economică directă din partea Statelor Unite. Este trist să afli, de exemplu, că, în timp ce sunt zeci de organizații în

Statele Unite pentru studierea Orientului arab și islamic, nu există nici o organizație în Orient pentru studierea Statelor Unite, care exercită cea mai mare influență economică și politică din zonă. Mai rău, sunt puține institute în Orient, chiar de statură modestă, dedicate studierii Orientului. Dar toate acestea, cred eu, au o însemnătate mică în comparație cu al doilea factor ce contribuie la triumful orientalismului: consumerismul din Orient. Lumea arabă și islamică în întregime e ancorată în sistemul de piață occidental. Nimeni nu are nevoie să i se amintească faptul că petrolul, cea mai mare resursă din regiune, a fost absorbit în totalitate de economia Statelor Unite. Vreau să spun nu doar că marile companii petroliere sunt controlate de sistemul economic american, ci și că veniturile din petrolul arab, ca să nu menționăm și managementul industrial, din marketing și cercetare, au bazele în Statele Unite. Aceasta i-a transformat efectiv pe arabii cu bogății petroliere în clienți uriași ai exporturilor americane, lucru valabil atât pentru statele din Golful Persic, ca și pentru Libia, Irak și Algeria – toate, state radicale. Vreau să spun că relația este unilaterală, cu Statele Unite ca un client selectiv pentru foarte puține produse (petrol și mâna ieftină de lucru, în principal), iar arabii consumatori foarte diversificați ai unei game largi de produse americane, materiale și ideologice.

Acest lucru are numeroase consecințe. Există o imensă standardizare a gustului din zonă, simbolizată nu doar prin tranzistoare, blugi și coca-cola, ci și prin imagini culturale ale Orientului furnizate de mass-media americană și consumate fără discernământ de marea masă a publicului de televiziune. Paradoxul unui arab care se privește pe sine ca „arab" de genul celui oferit de Hollywood nu e decât rezultatul cel mai simplu al celor spuse de mine. Un alt rezultat este că economia americană de piață și orientarea sa către consumator au produs (și produc încă în ritm accelerat) o clasă de oameni bine pregătiți, a căror formație intelectuală e îndreptată spre satisfacerea nevoilor pieței. Se pune puternic accentul

pe inginerie, afaceri și economie, în mod destul de evident; dar intelectualitatea însăși e un element auxiliar pentru ceea ce consideră ea a fi principalele tendințe înăbușite în Vest. Rolul prescris și atribuit ei a fost cel de „modernizare", ceea ce înseamnă că ea conferă legitimitate și autoritate unor idei despre modernizare, progres și cultură, pe care le primește din Statele Unite în cea mai mare parte. Dovezi impresionante în această privință pot fi găsite în științele sociale și, destul de surprinzător, printre intelectualii radicali, al căror marxism e preluat pe scară mare din viziunea omogenizatoare a lui Marx însuși asupra lumii a treia, așa cum am discutat anterior în această carte. Astfel, dacă tot ce s-a spus aici este o recunoaștere intelectuală a imaginilor și a doctrinelor orientalismului, există și o foarte puternică întărire a acesteia în schimburile economice, politice și sociale: pe scurt, Orientul modern participă la propria orientalizare.

Dar, în concluzie, ce se poate spune despre o alternativă la orientalism? Este această carte un argument doar *contra* ceva și nu *pentru* ceva pozitiv? Pe alocuri în carte, am vorbit despre „decolonizarea" noilor orientări din așa-numitele studii zonale – opera lui Anwar Abdel Malek, studiile publicate de membrii grupului Hull cu privire la Orientul Mijlociu, analizele și propunerile inovatoare ale diferiților savanți din Europa, Statele Unite și Orientul Apropiat[155] –, dar nu am încercat să fac altceva decât să-i menționez sau să-i amintesc foarte rapid. Proiectul meu a constat în descrierea unui anumit sistem de idei, nu neapărat în înlocuirea sistemului cu unul nou. În plus, am încercat să ridic o serie de probleme relevante pentru discutarea chestiunilor privind experiența umană: Cum *reprezentăm* alte culturi? Ce este o *altă* cultură? E noțiunea de cultură (sau rasă sau religie sau civilizație) diferită o noțiune utilă sau se implică ea întotdeauna fie în lauda de sine (când e vorba de propria cultură), fie în ostilitate și agresiune (când e vorba de „celălalt")? Diferențele culturale, religioase și rasiale contează mai mult decât categoriile socio-economice

sau decât cele politico-istorice? Cum dobândesc ideile autoritate, „normalitate" și chiar statutul de adevăr „firesc"? Care e rolul intelectualului? Trebuie el să valideze cultura și statul din care face parte? Ce importanță trebuie să dea el unei conștiințe critice independente, unei conștiințe critice *opuse*?

Sper că unele dintre răspunsurile mele la aceste întrebări au fost implicite în tot ce am spus până aici, dar probabil că pot vorbi ceva mai explicit despre altele acum. Așa cum l-am caracterizat în studiul de față, orientalismul contestă nu doar posibilitatea erudiției nepolitice, ci și oportunitatea unei relații prea strânse între savant și stat. Este la fel de evident, cred eu, că împrejurările care au făcut ca orientalismul să fie un gen mereu convingător de gândire vor persista: o chestiune destul de deprimantă, în general. Totuși, am o oarecare speranță rațională că orientalismul nu are nevoie mereu să fie atât de necontestat, din punct de vedere intelectual, ideologic și politic, cum a fost până acum.

Nu aș fi început să scriu o carte de acest fel dacă nu aș fi crezut că există o erudiție care să nu fie atât de coruptă sau cel puțin atât de insensibilă la realitatea umană, precum aceea pe care am descris-o în principal. Există astăzi mulți savanți individuali, ce lucrează în domenii ca istoria, religia, civilizația, sociologia și antropologia islamică, ale căror lucrări sunt foarte valoroase ca erudiție. Problemele apar atunci când tradiția profesională a orientalismului îl preia pe savantul imprudent, a cărui conștiință individuală de savant nu știe să se ferească de acele *idées reçues*, mult prea ușor transmise în cadrul profesiei. Astfel, e cel mai probabil ca lucrări interesante să fie scrise de savanți loiali unei discipline definite intelectual și nu unui „domeniu" ca orientalismul, definit fie canonic, fie imperial, fie geografic. Un excelent exemplu recent este antropologia lui Clifford Geertz, al cărui interes față de islam e suficient de discret și de concret pentru a fi animat de societățile specifice și de problemele pe care le studiază și nu de ritualuri, preconcepții și doctrine ale orientalismului.

Pe de altă parte, savanții și criticii pregătiți în disciplinele orientaliste tradiționale sunt perfect capabili să se elibereze de vechiul corset ideologic. Pregătirea lui Jacques Berque și a lui Maxime Rodinson se numără printre cele mai solide, dar ceea ce le consolidează cercetările chiar în probleme tradiționale este conștiința metodologică. Căci, dacă orientalismul a fost, de-a lungul istoriei, prea mulțumit de sine, prea izolat, prea încrezător în metodele și premisele sale, la modul pozitivist, atunci o cale de a te deschide către ceea ce studiezi în Orient sau despre Orient este de a-ți supune metoda unei analize critice. Este ceea ce-i caracterizează pe Berque și pe Rodinson, pe fiecare în felul lui. Ceea ce găsim în opera lor e întotdeauna, în primul rând, o sensibilitate directă față de materialul aflat în studiu și apoi o autoexaminare continuă a metodologiei și a practicii, o încercare constantă de a menține sensibilitatea lucrărilor lor față de material și nu față de o preconcepție doctrinară. Cu siguranță că Berque și Rodinson, ca și Abdel Malek și Roger Owen, sunt conștienți și că studierea omului și a societății – fie că e orientală sau nu – se desfășoară cel mai bine în domeniul larg al tuturor științelor umane; de aceea, astfel de savanți sunt cititori critici, care studiază și ce se petrece în alte domenii. Atenția lui Berque față de descoperirile recente din antropologia structurală, a lui Rodinson pentru sociologie și teoria politică, a lui Owen pentru istoria economică, toate acestea sunt corective utile aduse din științele umane contemporane în studierea așa-numitelor probleme orientale.

Dar nu se poate ocoli faptul că, chiar și dacă ignorăm distincțiile orientaliste între „ei" și „noi", o puternică serie de realități politice și, în ultimă instanță, ideologice alimentează cercetarea de azi. Nimeni nu poate evita să se confrunte dacă nu cu distincția Est/ Vest, atunci cu distincțiile Nord/ Sud, a avea/a nu avea, imperialist/antiimperialist, alb/de culoare. Nu ne putem învârti în jurul lor, pretinzând că nu există; dimpotrivă, orientalismul contemporan ne învață multe despre incorectitudinea intelectuală de a te

preface în acest sens, rezultatul fiind intensificarea distincțiilor, care devin defectuoase și permanente. Totuși, o cercetare deschis polemică, echilibrată și „progresistă" poate degenera foarte ușor în somn dogmatic, o perspectivă care nu e nici constructivă.

Atitudinea mea față de această problemă e demonstrată clar de genul de întrebări pe care le-am pus anterior. Gândirea și experiența modernă ne-au învățat să fim sensibili la ceea ce e implicat în reprezentare, în studierea Celuilalt, în gândirea rasială, în acceptarea nesăbuită și necritică a autorității și a ideilor autoritare, în rolul socio-politic al intelectualilor, în marea valoare a unei conștiințe critice sceptice. Poate dacă ne amintim că studierea experienței umane are, de obicei, o consecință etică, asta ca să nu spunem nimic de una politică, fie în sens bun, fie în sens rău, nu vom fi indiferenți față de ceea ce facem în calitate de cercetători. Și ce normă mai bună ar exista pentru savant decât libertatea și cunoașterea umană? Poate ar mai trebui să ne amintim că studierea omului în societate se bazează pe o istorie și o experiență umană concretă, nu pe abstracții pretențioase sau pe legi obscure sau sisteme arbitrare. Problema este atunci de a face ca studiul să se potrivească cu experiența și să fie, oarecum, modelat de aceasta; experiența va fi clarificată și poate schimbată prin studiu. Cu orice preț, țelul orientalizării continue a Orientului trebuie evitat, cu consecințe ce nu pot decât să perfecționeze cunoștințele și să reducă vanitatea cercetătorului. Fără „Orient" ar exista savanți, critici, intelectuali, ființe omenești, pentru care distincțiile rasiale, etnice și naționale ar fi mai puțin importante decât demersul comun de a promova comunitatea umană.

Eu cred, fără îndoială – și în cealaltă lucrare a mea am încercat să arăt – că se fac destule astăzi în științele umane pentru a-i oferi savantului contemporan analize, metode și idei, care l-ar putea scuti de tot ce e stereotip rasial, ideologic și imperialist, de genul celui oferit de orientalism în perioada ascensiunii sale istorice. Consider că eșecul orientalismului a fost uman, în aceeași măsură

ca și intelectual; căci, trebuind să ia o atitudine de opoziție ireductibilă față de o regiune a lumii pe care o privea ca străină de a sa, orientalismul nu a reușit să se identifice cu experiența umană, nu a reușit nici să o considere experiență umană. Hegemonia internațională a orientalismului și întreaga sa semnificație pot fi acum contestate, dacă vom profita așa cum trebuie de trezirea conștiinței politice și istorice a atâtor popoare de pe glob din secolul XX. Dacă această carte are vreo utilitate viitoare, va fi aceea de contribuție modestă la contestarea amintită și de avertisment: că sistemele de gândire ca orientalismul, discursurile puterii, ficțiunile ideologice – cătușe imaginare – sunt mult prea ușor create, aplicate și apărate. Mai mult ca orice, sper că i-am arătat cititorului meu că replica la orientalism nu este occidentalismul. Nici un vechi „oriental" nu va fi însuflețit de gândul că, întrucât a fost el însuși oriental, este probabil – prea probabil – să studieze „orientali" noi – sau „occidentali" – creați de el însuși. În cazul în care cunoașterea orientalismului are vreo semnificație, acest lucru constă în faptul că amintește de degradarea amăgitoare a cunoștințelor, a oricăror cunoștințe, de oriunde, de oricând. Acum poate mai mult decât înainte.

Postfață la ediția din 1995

I

Lucrarea *Orientalism* a fost încheiată în ultima parte a anului 1977 și publicată un an mai târziu. A fost (și este încă) singura carte pe care am scris-o dintr-o unică mișcare continuă, pornind de la cercetare, trecând prin mai multe schițe, până la versiunea finală, fiecare urmând-o pe cealaltă fără întrerupere. Cu excepția unui an excepțional de civilizat și relativ ușor, petrecut ca bursier la Stanford Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences (1975-1976), am avut parte de prea puține în materie de sprijin sau de interes din exterior. Am fost încurajat de unul sau doi prieteni și de familie, dar nu era deloc clar dacă un asemenea studiu al modurilor în care puterea, cercetarea și imaginația unei tradiții de două sute de ani din Europa și din America au privit Orientul Mijlociu, arabii și islamul *putea* interesa un public larg. Îmi amintesc, de exemplu, că a fost foarte greu, la început, să trezesc interesul față de proiect al unui editor serios. O tipografie universitară a sugerat, de probă, un contract modest pentru o mică monografie, într-atât de nepromițător și de subțire părea la început întregul demers. Dar, din fericire (așa cum îmi descriu în Mulțumiri norocul legat de primul editor), lucrurile s-au schimbat în bine foarte repede după ce am terminat de scris cartea.

Atât în Statele Unite, cât și în Anglia (unde a apărut o ediție separată pentru Marea Britanie în 1979), cartea a atras în mare

măsură atenția, în parte cu multă ostilitate (așa cum era de așteptat), în parte cu lipsă de înțelegere, dar cel mai mult aprobator și entuziast. Din 1980, odată cu ediția franceză, au început să apară o întreagă serie de traduceri, tot mai numeroase, dintre care multe au generat controverse și discuții în limbi pe care eu nu le înțeleg. A fost o traducere în arabă, remarcabilă, dar controversată, aparținând talentatului poet și critic sirian Kamal Abu Deeb; voi spune mai multe despre ea într-o clipă. Apoi *Orientalism* a apărut în japoneză, germană, portugheză, italiană, poloneză, spaniolă, catalană, turcă, sârbo-croată și suedeză (în 1993, a devenit un bestseller în Suedia, uluindu-l pe editorul local, la fel și pe mine). Există mai multe ediții (greacă, rusă, norvegiană și chineză) în curs de apariție. Se aude de alte traduceri în limbi europene, ca și de o versiune israeliană, după una sau două zvonuri. Au circulat traduceri pirat parțiale în Iran și Pakistan. Numeroase traduceri dintre cele despre care am aflat direct (îndeosebi cea în japoneză) au avut mai mult de o ediție; toate se află încă în vânzare și apar în caz de nevoie pentru a da naștere la discuții pe plan local, ce depășesc cu mult tot ce credeam eu pe când scriam cartea.

Rezultatul este că *Orientalism*, aproape în mod borgesian, a devenit mai multe cărți diferite. Și, în măsura în care am putut urmări și înțelege versiunile succesive, polimorfismul acesta ciudat, adesea tulburător și cu siguranță neprevăzut, este ceea ce aș vrea să discut aici, citind, în cartea pe care am scris-o, ceea ce au spus alții, pe lângă ce am scris eu însumi după *Orientalism* (opt sau nouă cărți, plus multe articole). Evident, am să încerc să corectez lecturile greșite și, în câteva cazuri, interpretările intenționat eronate.

Totuși, voi enumera și argumentele și împrejurările intelectuale care confirmă faptul că *Orientalism* este o carte utilă, așa cum, la momentul respectiv, am prevăzut doar parțial. Intenția nu e nici de a stabili scoruri, nici de a aduna laude la adresa mea, ci de a consemna și de a înregistra un sentiment larg răspândit al autoratului,

care depășește egoismul ființelor solitare, cum ne simțim atunci când întreprindem ceva. Căci, în multe feluri, *Orientalism* mi se pare acum o carte colectivă care cred că mă înlocuiește ca autor al său mai mult decât am putut spera când am scris-o.

Să încep cu un aspect al primirii cărții, pe care îl regret cel mai mult și pe care încerc din greu acum (în 1994) să-l depășesc. Este vorba de presupusul caracter antioccidental, așa cum a fost numit în mod derutant și prea bombastic de comentatorii ostili, ca și de cei binevoitori. Această noțiune are două laturi, uneori discutate împreună, alteori separat. Prima e ideea ce mi se atribuie că fenomenul orientalismului este o sinecdocă sau un simbol în miniatură al întregului Occident și că, într-adevăr, trebuie considerat a reprezenta Vestul ca întreg. Din moment ce lucrurile stau așa, continuă argumentația, tot Vestul e un dușman al poporului arab și islamic sau al poporului iranian, chinez, indian sau al altor popoare neeuropene care au suportat colonialismul și prejudiciile din partea Occidentului. A doua parte a argumentației atribuite mie nu e mai lipsită de consecințe. Ea arată că un Occident și un orientalism prădător au violat islamul și pe arabi. (De remarcat că termenii „orientalism" și „Occident" s-au contopit unul într-altul.) Din moment ce lucrurile stau așa, existența însăși a orientalismului și a orientaliștilor este însușită ca un pretext pentru a susține exact opusul, și anume că islamul e perfect, că reprezintă singura cale (*al-hal al-wahid*) etc. A critica orientalismul, așa cum am făcut eu în cartea mea, înseamnă, de fapt, a fi un susținător al islamismului sau al fundamentalismului musulman.

Abia dacă știi ce să faci cu aceste permutări caricaturale ale unei cărți care, pentru autorul ei și în argumentele ei, este explicit antiesențialistă, în mod radical sceptică în legătură cu toate denumirile categoriale, precum Orient și Occident, și lăudabil de atentă la a *nu* „apăra" sau chiar discuta despre Orient și islam. Totuși, cartea a fost citită și s-a scris despre ea în lumea arabă ca despre o apărare sistematică a islamului și a arabilor, chiar dacă

spun explicit că nu am nici un interes și nici capacitatea de a arăta ce sunt, în realitate, adevăratul Orient sau islam. De fapt, merg mult mai departe atunci când afirm, încă de la începutul cărții, că unele cuvinte, precum „Orient" și „Occident", nu corespund unei realități stabile, ce există ca un fapt natural. În plus, toate aceste denumiri geografice sunt o combinație ciudată de empiric și imaginativ. În cazul Orientului ca noțiune aflată în circulație în Marea Britanie, Franța și America, ideea derivă în mare măsură nu doar din impulsul de a descrie pur și simplu, ci și din cel de a domina și de a se apăra de el. Așa cum încerc să arăt, acest lucru e extrem de adevărat cu privire la islam ca întruchipare deosebit de periculoasă a Orientului.

Ideea centrală este, totuși, așa cum ne învață Vico, că istoria umană e făcută de ființe umane. Întrucât lupta pentru controlul asupra teritoriului face parte din această istorie, tot de aici face parte și lupta pentru semnificația istorică și socială. Sarcina criticului constă nu în a separa o luptă de alta, ci în a le lega, în ciuda contrastului dintre materialitatea copleșitoare a celei dintâi și rafinamentul spiritualizat evident al celeilalte. Stilul meu de a face acest lucru a fost de a arăta că dezvoltarea și menținerea fiecărei culturi necesită existența unui *alter ego* diferit și concurent. Construirea identității – căci identitatea, fie că e a Orientului sau a Occidentului, a Franței sau a Marii Britanii, în timp ce reprezintă un depozit de experiențe colective distincte, *este*, în final, o construcție – implică stabilirea de opuși și de „alții", a căror realitate e întotdeauna supusă interpretării și re-interpretării continue a diferențelor față de „noi". Fiecare perioadă și societate își re-creează propriii „alții". Departe de a fi ceva static, identitatea sinelui sau a „altuia" constituie un proces istoric, social, intelectual și politic, mult studiat, ce are loc ca o competiție care implică indivizi și instituții din toate societățile. Discuțiile de astăzi despre „caracterul francez" și „caracterul britanic" al Franței, respectiv al Angliei, sau despre islamul din țări ca Egiptul și Pakistanul,

fac parte din același proces de interpretare, ce implică identitățile unor „alții" diferiți, fie că sunt străini și refugiați sau renegați și necredincioși. Ar trebui să fie evident în toate cazurile că procesele acestea nu sunt exerciții mentale, ci lupte sociale ce implică probleme politice concrete precum legile privind imigrarea, regulile de comportament personal, constituirea ortodoxiei, legitimizarea violenței și/sau a insurecției, caracterul și conținutul învățământului și dirijarea politicii externe, care are foarte adesea de-a face cu desemnarea dușmanilor oficiali. Pe scurt, construirea identității e strâns legată de dispunerea puterii și a lipsei de putere din fiecare societate și, de aceea, nu e nimic altceva decât simplă neatenție științifică.

Ceea ce face greu de acceptat toate aceste realități fluide și extraordinar de bogate e faptul că majoritatea oamenilor se opun ideii de bază: că identitatea umană nu e doar nenaturală și instabilă, ci și construită și, ocazional, chiar inventată de-a dreptul. Parte din rezistența și ostilitatea față de cărți ca *Orientalism* sau, după ea, *The Invention of Tradition* și *Black Athena*[1], provine din faptul că ele par a submina încrederea naivă în pozitivitatea sigură și istoricitatea neschimbătoare a unei culturi, a unui sine, a unei identități naționale. *Orientalism* poate fi interpretat ca o apărare a islamului doar suprimând jumătate din argumentația mea, în care spun (la fel ca în cartea mea ulterioară, *Covering Islam*) că nici chiar comunitatea primară căreia îi aparținem prin naștere nu e scutită de competiția interpretării și că ce pare în Occident a fi apariția islamului, revenirea la el sau renașterea sa este de fapt o luptă din societățile islamice pentru definirea islamului. Nici o persoană, autoritate sau instituție nu are controlul total asupra acestei definiri; de aici, desigur, competiția. Greșeala epistemologică a fundamentalismului este aceea de a crede că „principiile fundamentale" sunt categorii anistorice, nesupuse analizei critice a adevăraților credincioși, care trebuie să le accepte pe baza credinței, și deci aflate în afara analizei. Pentru adepții unei versiuni restaurate

sau reînnoite a islamului de la începuturi, orientaliștii sunt considerați (ca Salman Rushdie) periculoși, fiindcă intervin în acea versiune, aruncă umbre de îndoială asupra ei, demonstrează că e incorectă și nedivină. Pentru ei, deci, calitatea cărții mele era că ea arăta pericolele reprezentate de orientaliști și, oarecum, smulgea islamul din ghearele lor.

În prea mică măsură consider că am procedat așa, totuși viziunea persistă. Și aceasta din două motive. În primul rând, nimeni nu găsește că este ușor să accepți, fără să te plângi și fără teamă, teza că realitatea umană e, în mod constant, făcută și desfăcută și că o esență stabilă se află mereu sub amenințare. Patriotismul, naționalismul xenofob extrem și șovinismul deschis, dezagreabil, constituie reacții obișnuite la această teamă. Avem nevoie cu toții de niște baze, iar problema e cât de extremă și de neschimbătoare este ideea noastră despre ce reprezintă aceste baze. Părerea mea e că, în cazul unui islam sau Orient esențial, aceste imagini nu sunt altceva decât imagini, susținute ca atare atât de comunitatea credincioșilor musulmani, cât și de (corespondența fiind semnificativă) comunitatea orientaliștilor. Obiecția mea la ceea ce am numit orientalism nu constă în faptul că el e tocmai studiul străvechi al limbilor, societăților și popoarelor orientale, ci în faptul că, în calitate de sistem de gândire, el abordează o realitate umană eterogenă, dinamică și complexă dintr-un punct de vedere esențialist necritic; aceasta sugerează atât o realitate orientală trainică, cât și o esență occidentală opusă, dar nu mai puțin trainică, ce observă Orientul de la distanță și, ca să spunem așa, de sus. O astfel de poziție falsă face să nu fie văzută schimbarea istorică. Chiar mai important, din punctul meu de vedere, ea ascunde *interesele* orientalistului. Acestea, în ciuda încercărilor de a stabili distincții subtile între orientalism ca efort științific nevinovat și orientalism ca părtaș la imperiu, nu pot fi niciodată desprinse în mod unilateral de contextul imperial general, care își începe faza globală modernă cu invadarea Egiptului de către Napoleon în 1798.

Am în minte contrastul izbitor între cei slabi și cei puternici, care e evident de la începutul contactelor moderne ale Europei cu ceea ce se numește Orient. Solemnitatea studiată și accentele grandioase ale cărții lui Napoleon *Description de l'Égypte* – volumele sale masive, compacte, dovedind eforturile sistematice ale unui mare grup de savanți, sprijiniți de o armată modernă de cucerire colonială – reduc importanța mărturiei individuale a unor oameni ca Abd al-Rahman al-Jabarti, care, în trei volume separate, descrie invazia franceză din punctul de vedere al celor invadați. Se poate spune că *Description* este doar o prezentare științifică și, de aceea, obiectivă a Egiptului de la începutul secolului al XIX-lea, dar prezența lui Jabarti (care îi este necunoscut lui Napoleon și pe care acesta îl și ignoră) sugerează altceva. Descrierea lui Napoleon e o descriere „obiectivă", din punctul de vedere al celui puternic care încearcă să mențină Egiptul pe orbita imperială franceză; descrierea lui Jabarti aparține cuiva care a plătit un mare preț, a fost, metaforic vorbind, capturat și învins.

Cu alte cuvinte, *Description* și cronica lui Jabarti constituie împreună o experiență istorică, pe baza căreia unii au evoluat și înainte de care alții au existat, mai degrabă decât documente fără viață, ce dovedesc opoziția veșnică dintre Occident și Orient. Studierea dinamicii istorice a acestei serii de experiențe e mai solicitantă decât alunecarea spre sintagme stereotipe de genul „conflictul între Est și Vest". Acesta este un motiv pentru care *Orientalism* e interpretată greșit ca o lucrare clandestin antioccidentală și, printr-un act de înzestrare retrospectivă nejustificată și chiar îndărătnică, interpretarea (ca toate interpretările bazate pe o opoziție binară presupus constantă) înalță imaginea unui islam nevinovat și îndurerat.

Al doilea motiv pentru care antiesențialismul argumentelor mele s-a dovedit greu de acceptat este politic și persistent ideologic. Nu aveam cum să știu că, la un an după publicarea cărții, Iranul avea să fie scena unei revoluții islamice extraordinar de ample și

că lupta dintre Israel și palestinieni avea să ia forme atât de sălbatice și avea să dureze atât de mult, de la invazia Libanului din 1982 până la începutul *intifadei* de la sfârșitul lui 1987. Încheierea Războiului Rece nu a atenuat, cu atât mai puțin nu a pus capăt conflictului aparent interminabil dintre Est și Vest, reprezentat de arabi și islam, pe de o parte, și de Occidentul creștin, pe de alta. Au apărut dispute mai recente, dar nu mai puțin acute, în urma invadării Afganistanului de către Uniunea Sovietică; contestarea acelui statu-quo creat în anii 1980 și 1990 de grupurile islamice din diverse țări, precum Algeria, Iordania, Liban, Egipt și Teritoriile Ocupate, și diversele reacții americane și europene; crearea brigăzilor islamice de luptă împotriva rușilor în Afganistan de la bazele din Pakistan; războiul din Golf; sprijinirea continuă a Israelului; apariția „islamului" ca subiect pentru jurnaliști și cercetători alarmați, dacă nu întotdeauna riguroși și informați – toate acestea au provocat sentimentul persecuției la niște oameni obligați aproape zilnic să se declare fie occidentali, fie orientali. Nimeni nu părea eliberat de opoziția dintre „noi" și „ei", ce conducea la un sentiment al identității consolidate, intensificate, care nu a fost deosebit de înălțător.

Într-un asemenea context agitat, soarta *Orientalism*-ului a fost, în același timp, fericită și nefericită. Celor din lumea arabă și islamică ce au perceput invazia occidentală cu neliniște și teamă, cartea li s-a părut a fi prima care a dat o replică serioasă unui Occident ce nu i-a ascultat, de fapt, niciodată pe orientali și nu i-a iertat deloc pentru că sunt orientali. Îmi amintesc o recenzie a cărții, scrisă în arabă, după apariție, care-l descrie pe autor ca pe un campion al arabismului, un apărător al celor asupriți și maltratați, a cărui misiune era de a angaja autoritățile occidentale într-un fel de *mano-a-mano* epic și romantic. În ciuda exagerărilor, recenzia prezenta un sentiment real al ostilității prelungite a Occidentului, așa cum îl aveau arabii, și o reacție resimțită de mulți arabi culți ca fiind cea potrivită.

Nu voi nega faptul că *am fost* conștient, când am scris cartea, de adevărul subiectiv insinuat de Marx în fraza citată ca motto al cărții („Ei nu se pot reprezenta singuri, ei trebuie să fie reprezentați"), ceea ce înseamnă că, dacă simți că ți s-a refuzat șansa de a spune ceea ce dorești, te vei strădui din greu să obții acea șansă. Căci, într-adevăr, cel inferior *poate* vorbi, așa cum dovedește în mod elocvent istoria mișcărilor de eliberare din secolul XX. Dar nu am simțit niciodată că aș perpetua ostilitatea între două blocuri monolitice, politice și culturale, rivale, a cărei construcție o descriam și ale cărei efecte teribile încercam să le reduc. Dimpotrivă, așa cum am spus anterior, opoziția Orient/Occident inducea în eroare și era și extrem de inoportună; cu cât i se acorda mai puțin credit pentru descrierea a nimic altceva decât o fascinantă istorie a unor interpretări și interese rivale, cu atât mai bine. Sunt fericit să constat că mulți cititori din Marea Britanie și America, precum și din Africa, Asia, Australia și Caraibe, unde se vorbește limba engleză, au văzut că lucrarea subliniază realitățile a ceea ce mai târziu avea să se numească multiculturalism, mai degrabă decât xenofobia și naționalismul agresiv, cu orientare rasială.

Totuși, cartea a fost considerată mai des un fel de mărturie a unei stări inferioare – sărmanii pământului care reacționau – decât o critică multiculturală a unei puteri ce utiliza cunoașterea pentru a progresa. Astfel, ca autor, s-a considerat că am jucat un rol ce mi-a fost atribuit: acela de conștiință autoreprezentată a ceea ce s-a suprimat și s-a denaturat odinioară în textele culte ale unui discurs condiționat istoric să fie citit nu de orientali, ci de alți occidentali. Acesta este un punct important și el se adaugă la sentimentul identităților stabile, aflat în conflict cu o distincție permanentă pe care cartea mea o reneagă în mod special, dar pe care, paradoxal, o presupune și pe care se bazează. Nici unul dintre orientaliștii discutați în lucrare nu pare a-și fi stabilit vreun oriental drept cititor. Discursul orientalismului, consecvența sa internă și procedeele sale riguroase, erau toate destinate unor cititori și consumatori

din Vestul metropolitan. Acest lucru e valabil pentru oameni pe care eu îi admir cu adevărat, ca Edward Lane și Gustave Flaubert, oameni fascinați de Egipt, ca și pentru administratori coloniali aroganți, ca lordul Cromer, pentru savanți strălucitori, ca Ernest Renan, și pentru aristocrați, ca Arthur Balfour, toți detestându-i pe orientalii pe care îi conduceau sau îi studiau și purtându-se cu condescendență față de ei. Trebuie să recunosc că simt o anumită plăcere atunci când ascult, neinvitat, diferitele lor păreri și discuții interorientaliste, ca și o plăcere de a-mi face cunoscute descoperirile atât europenilor, cât și neeuropenilor. Nu am nici o îndoială că lucrul acesta a devenit posibil pentru că am depășit distincția imperială între Est și Vest, am intrat în viața Occidentului și totuși am păstrat o legătură organică cu locul de unde veneam. Voi repeta că acesta a reprezentat, în foarte mare măsură, un procedeu de trecere a barierelor, mai degrabă decât de menținere a lor; cred că *Orientalism* o demonstrează, mai ales atunci când vorbește despre studiile umaniste care încearcă, la modul ideal, să depășească limitele coercitive impuse gândirii, îndreptându-se spre un tip de învățătură nedominator și neesențialist.

Asemenea considerații s-au adăugat, de fapt, presiunilor exercitate asupra cărții mele de a reprezenta un fel de testament al jignirilor și un inventar al suferințelor, a căror expunere era resimțită ca o mult întârziată ripostă dată Occidentului. Deplâng caracterizarea atât de simplistă a unei cărți care este – fără falsă modestie – destul de nuanțată și discriminatorie în ceea ce spune despre diferiți oameni, diferite perioade și diferite stiluri de orientalism. Fiecare dintre analizele mele variază imaginea, sporește diferențele și discriminările, separă autorii unii de alții și perioadele între ele, deși totul ține de orientalism. A-mi interpreta analizele făcute lui Chateaubriand și Flaubert sau lui Burton și Lane după exact aceleași criterii, derivând același mesaj reductiv din formula banală „un atac la adresa civilizației occidentale", înseamnă, cred eu, atât a fi simplist, cât și a greși. Dar mai cred că este în totalitate corect

să privești personalitățile orientaliste recente, cum ar fi Bernard Lewis cel aproape comic de consecvent, ca pe niște martori ostili și motivați politic, pe care accentele lor suave și desfășurările neconvingătoare de erudiție încearcă să-i ascundă.

Încă o dată, ne întoarcem la contextul politic și istoric al cărții, care nu pretind că ar fi irelevant pentru conținutul său. Una dintre cele mai generos pătrunzătoare și mai inteligent discriminatorii declarații despre acea conjunctură se găsește într-o recenzie a lui Basim Musallam (MERIP, 1979). El începe prin a-mi compara cartea cu o demitificare anterioară a orientalismului de către savantul libanez Michael Rustum din 1895 (*Kitab al-Gharib fi al-Gharb*), dar spune apoi că principala diferență dintre noi este că în cartea mea e vorba de pierderi, în timp ce în a lui Rustum nu. Musallam spune:

> Rustum scrie ca un om liber și ca un membru al unei societăți libere: un sirian, arab prin limbă, cetățean al unui stat otoman încă independent... spre deosebire de Michael Rustum, Edward Said nu are o identitate în general acceptată și însuși *poporul* său se află în discuție. Este posibil ca Edward Said și generația sa să simtă uneori că nu se bazează pe nimic mai solid decât vestigiile societății distruse din Siria lui Michael Rustum și pe memorie. Alte societăți din Asia și Africa și-au avut propriile succese în această epocă de eliberare națională; aici, printr-un contrast dureros, a existat o rezistență disperată în fața unor forțe copleșitoare și, până acum, doar înfrângere. Nu e doar un „arab" oarecare ce a scris această carte, ci unul cu o educație și o experiență deosebită. (p. 22)

Musallam observă în mod corect că un algerian nu ar fi scris același gen de carte în general pesimistă, în special una ca a mea, care se ocupă prea puțin de istoria relațiilor Franței cu Africa de Nord, cu Algeria în special. Astfel, în timp ce aș accepta impresia generală că *Orientalism* e o carte scrisă pe baza unei istorii extrem de concrete a pierderilor personale și a dezintegrării naționale – doar cu câțiva ani înainte de a scrie eu *Orientalism*, Golda Meir a făcut comentariul notoriu și profund orientalist despre inexistența

unui popor palestinian –, aș dori să adaug că nici în această carte, nici în cele două care i-au urmat imediat, *The Question of Palestine* (1980) și *Covering Islam* (1981), nu am vrut doar să sugerez un program politic de restaurare a identității și de reînviere a naționalismului. A existat, desigur, o încercare în cele două cărți de a oferi ceea ce lipsea din *Orientalism*, și anume un sentiment a ceea ce poate fi o imagine alternativă a unor părți din Orient – Palestina și, respectiv, islamul – dintr-un punct de vedere personal.

Dar, în toate scrierile mele, am avut o atitudine fundamental critică față de naționalismul egoist și necritic. Imaginea islamului pe care am reprezentat-o nu a fost cea a unui discurs asertiv și a unei ortodoxii dogmatice, ci se baza, în schimb, pe ideea conform căreia comunitățile de interpretare există în cadrul și în afara lumii islamice, comunicând între ele într-un dialog de la egal la egal. Viziunea mea asupra Palestinei, exprimată inițial în *The Question of Palestine*, rămâne aceeași și astăzi: mi-am exprimat tot felul de rezerve în legătură cu nativismul* indiferent și cu militarismul militant al consensului naționalist; am sugerat în schimb o privire critică asupra mediului arab, a istoriei palestiniene și a realităților israeliene, cu concluzia explicită că doar un acord negociat între cele două comunități aflate în suferință, cea arabă și cea evreiască, va oferi un răgaz în războiul fără sfârșit. (Trebuie să menționez în trecere că, deși cartea mea despre Palestina a fost tradusă excelent în ebraică la începutul anilor 1980 de Mifras, o mică editură israeliană, a rămas netradusă în arabă. Fiecare editor arab interesat de carte mi-a cerut să modific sau să suprim acele părți care sunt în mod deschis critice la adresa unui regim arab sau a altuia, inclusiv a OEP, o cerere căreia am refuzat întotdeauna să-i dau curs.)

Îmi pare rău că trebuie să spun, dar primirea de către arabi a *Orientalism*-ului, în ciuda traducerii remarcabile a lui Kamal Abu

* Nativism – politica protejării intereselor localnicilor față de cele ale imigranților (n. trad.).

Deeb, a reușit să ignore acel aspect al cărții ce diminua fervoarea naționalistă pe care unii au dedus-o din atitudinea mea critică față de orientalism, asociat de mine cu acele porniri de dominație și de control ce mai pot fi găsite în imperialism. Principala realizare a lăudabilei traduceri a lui Abu Deeb a fost o evitare aproape totală a expresiilor occidentale arabizate; cuvintele tehnice ca *discurs*, *simulacru*, *paradigmă* sau *cod* au fost redate din cadrul retoricii clasice a tradiției arabe. Ideea lui a fost să-mi plaseze lucrarea într-o tradiție complet formată, de parcă se adresa alteia dintr-o perspectivă de corespondență și de egalitate culturală. Astfel, a judecat el, era posibil să arăți că, așa cum se putea avansa o critică epistemologică din cadrul tradiției occidentale, tot la fel se putea și din cadrul tradiției arabe.

Totuși, sentimentul confruntării între o lume arabă definită adesea emoțional și o lume occidentală cunoscută și mai emoțional a anulat faptul că *Orientalism* a fost destinat să fie un studiu critic, nu o afirmare a unor identități contradictorii și antitetice fără speranță. În plus, am intenționat ca realitatea descrisă în ultimele pagini ale cărții, cea a unui sistem discursiv puternic ce-și menține hegemonia asupra altuia, să constituie o cale de deschidere a unei dezbateri ce-i putea determina pe cititorii și pe criticii arabi să se angajeze mai hotărât în sistemul orientalismului. Mi s-a reproșat că nu i-am acordat o atenție mai mare lui Marx (pasajele din propria-mi carte care au fost cel mai mult scoase în evidență de criticii dogmatici din lumea arabă și din India, de exemplu, au fost cele despre orientalismul lui Marx), al cărui sistem de gândire se pretindea a se fi ridicat deasupra prejudecăților lui evidente, sau am fost criticat că nu am apreciat marile realizări ale orientalismului, ale Occidentului etc. Ca și în cazul apărării islamului, recurgerea la marxism sau la „Occident" ca sistem total și coerent mi se pare a fi fost un caz de utilizare a unei ortodoxii pentru a doborî o alta.

Diferența dintre reacția arabă față de *Orientalism* și alte reacții este, cred eu, un indiciu clar al modului cum decenii de prejudicii,

de frustrări și de lipsă a democrației au afectat viața intelectuală și culturală din zona arabă. Am intenționat ca lucrarea mea să facă parte dintr-un curent de gândire preexistent, al cărui scop era de a-i elibera pe intelectuali de cătușele unor sisteme precum orientalismul: am dorit ca lucrarea mea să fie folosită de cititori pentru a scrie alte studii, capabile să clarifice în mod generos experiența istorică a arabilor și a altor popoare. Acest lucru s-a întâmplat, cu siguranță, în Europa, Statele Unite, Australia, subcontinentul indian, Caraibe, Irlanda, America Latină și în unele regiuni din Africa. Față de studiul revigorat al discursurilor africaniste și indianiste, de analizele istoriei celor supuși, de reconfigurarea antropologiei postcoloniale, de știința politică, de istoria artei, de critica literară, de muzicologie, pe lângă noile progrese uriașe ale discursurilor feministe și ale discursurilor privind minoritățile, sunt încântat și flatat că *Orientalism* a fost întotdeauna altceva. Nu pare a fi fost cazul (în măsura în care pot eu aprecia) în lumea arabă, unde, în parte pentru că lucrarea mea e percepută corect ca eurocentrică în textele ei și în parte pentru că, așa cum spune Musallam, bătălia pentru supraviețuirea culturală e prea acaparatoare, cărțile ca a mea sunt interpretate mai puțin din punct de vedere util, productiv, și mai mult ca gesturi defensive pentru sau împotriva „Occidentului".

Totuși, din partea universitarilor americani și britanici de genul riguros și ferm, *Orientalism* și toate celelalte cărți ale mele au atras atacuri dezaprobatoare din cauza umanismului lor „rezidual", a inconsecvențelor lor teoretice, a tratării insuficiente, poate chiar sentimentale, a subiectului. Sunt încântat că s-a întâmplat așa! *Orientalism* este o carte partizană, nu un mecanism teoretic. Nimeni nu a dovedit în mod convingător că efortul individual nu este, la un nivel profund ce nu se poate comunica, nici excentric, nici, în sensul dat de Gerard Manley Hopkins, *original*, în ciuda existenței sistemelor de gândire, a discursurilor și a hegemoniilor (deși nici unele nu sunt, de fapt, perfecte sau inevitabile). Interesul meu față

de orientalism ca fenomen cultural (precum cultura imperialismului, despre care am discutat în *Culture and Imperialism*, continuarea sa din 1993) provine din variabilitatea și imprevizibilitatea sa, calități care le conferă unor scriitori ca Massignon și Burton forța lor surprinzătoare și chiar atractivitatea. Ce am încercat să păstrez în analiza mea asupra orientalismului a fost combinația sa de consecvență *și* inconsecvență, jocul său, ca să spunem așa, ce poate fi redat doar păstrând pentru tine ca scriitor și critic dreptul la o forță emoțională, dreptul de a fi impresionat, înfuriat, surprins și chiar încântat. De aceea, în disputa dintre Gayan Prakash, pe de o parte, și Rosalind O'Hanlon și David Washbrook, pe de altă parte, eu cred că poststructuralismului mai mobil al lui Prakash trebuie să i se dea ce i se cuvine.[2] În consecință, lucrările lui Homi Bhabha, Gayatri Spivak, Ashis Nandy, bazate pe relațiile subiective, uneori uluitoare, generate de colonialism, nu pot fi contestate în privința contribuțiilor *lor* la înțelegerea de către noi a capcanelor umaniste întinse de sisteme ca orientalismul.

Voi încheia această prezentare a modificărilor critice ale *Orientalismului* cu menționarea unui grup de oameni care au fost, nu în mod surprinzător, cei mai zgomotoși în reacția lor față de cartea mea, și anume orientaliștii înșiși. Ei nu au constituit deloc *principalul* public pe care l-am vizat; am intenționat să arunc o oarecare lumină asupra practicilor lor, ca să trezesc conștiința altor umaniști în legătură cu procedeele și cu genealogia proprii unui anumit domeniu. Cuvântul „orientalism" a fost limitat pentru prea multă vreme la o specialitate profesională; am încercat să-i arăt aplicațiile și existența în cultura generală, în literatură, ideologie și în atitudinile sociale, ca și politice. A vorbi despre cineva ca despre un oriental, așa cum făceau orientaliștii, însemna nu doar a desemna acea persoană ca pe cineva a cărui limbă, geografie și istorie constituia tematica tratatelor savante: era destinat adesea a reprezenta o expresie depreciativă ce semnifica o categorie inferioară de ființe umane. Aceasta nu înseamnă a nega faptul

că, pentru artiști ca Nerval și Segalen, cuvântul „Orient" era, în mod miraculos și ingenios, legat de exotism, vrajă, mister și promisiune. Dar a fost și o generalizare istorică. Pe lângă aceste utilizări ale cuvintelor *Orient*, *oriental* și *orientalism*, termenul *orientalist* a ajuns să reprezinte specialistul, mai ales universitar și erudit, în limbile și istoriile Estului. Totuși, după cum regretatul Albert Hourani mi-a scris în martie 1992, cu câteva luni înainte de moartea sa prematură, datorită forței argumentației mele (pe care spunea că nu mi-o poate reproșa), cartea mea a avut efectul nefericit de a face aproape imposibilă utilizarea termenului „orientalism" într-un sens neutru, atât de mult a devenit un termen pentru abuz. A încheiat spunând că i-ar fi plăcut să rețină cuvântul pentru a-l utiliza la descrierea „unei discipline de cercetare limitate, mai degrabă anoste, dar solide".

În recenzia în general echilibrată a lucrării *Orientalism*, scrisă de Hourani în 1979, el și-a formulat una dintre obiecții sugerând că, în timp ce am evidențiat exagerările, rasismul și ostilitatea din multe scrieri orientaliste, am neglijat să-i menționez numeroasele realizări științifice și umaniste. Numele amintite de el îi includeau pe Marshall Hodgson, Claude Cahen, André Raymond, despre toți (alături de autorii germani care au apărut *de rigueur*) trebuind să se recunoască faptul că au contribuit cu adevărat la cunoașterea umană. Aceasta nu vine, totuși, în contradicție cu ceea ce spun eu în *Orientalism*, cu diferența că insist asupra prevalenței, în discursul însuși, a unei structuri de atitudini ce nu pot fi pur și simplu anulate sau ignorate. Nicăieri nu susțin că orientalismul e rău sau neglijent sau uniform același în opera fiecărui orientalist. Dar susțin că *breasla* orientaliștilor are o istorie specifică de complicitate cu puterea imperială, ceea ce ar fi de un optimism naiv să numesc irelevant.

Astfel, în timp ce ader la pledoaria lui Hourani, am serioase îndoieli dacă noțiunea de orientalism înțeleasă corect poate fi, de fapt, vreodată complet detașată de împrejurările ei mai

complicate și nu întotdeauna măgulitoare. Presupun că se poate imagina, la limită, că un specialist în arhivele otomane sau fatimide* este un orientalist, în sensul dat cuvântului de Hourani, totuși e nevoie să ne întrebăm unde, cum și cu ajutorul căror instituții și al căror susținători se fac *astăzi* asemenea studii. Mulți dintre cei ce-au scris după apariția cărții mele și-au pus exact aceleași întrebări pe care și le pun chiar și cercetătorii celor mai obscure subiecte și savanții cei mai detașați de realitate, cu rezultate uneori devastatoare.

Totuși, a existat o încercare susținută de a prezenta o argumentație a cărei semnificație era că o critică a orientalismului (a mea, în speță) este lipsită de sens, constituind oarecum și o încălcare a însăși ideii de cercetare dezinteresată. Această încercare a fost făcută de Bernard Lewis, căruia îi dedicasem câteva pagini critice în cartea mea. La cincisprezece ani după ce a apărut *Orientalism*, Lewis a scris o serie de eseuri, unele dintre ele publicate într-o carte intitulată *Islam and the West*. Una dintre principalele secțiuni ale acestei cărți constă într-un atac la adresa mea, pe care îl înconjoară cu capitole și alte eseuri ce mobilizează o serie de formule dezlânate și tipic orientaliste – musulmanii sunt exasperați de modernitate, islamul nu a făcut niciodată separarea între biserică și stat etc. –, toate exprimate la un nivel ridicat de generalizare și fără nici o mențiune despre diferențele între musulmanii individuali, între societățile musulmane, între tradițiile și epocile musulmane. Întrucât Lewis s-a erijat, într-un anumit sens, în purtător de cuvânt al breslei orientaliștilor, pe care se baza, în principal, critica mea, ar merita, poate, să mă opresc mai mult asupra procedeelor sale. Ideile lui sunt, din păcate, destul de răspândite printre micii săi acoliți și imitatori, a căror sarcină pare a fi alertarea consumatorilor

*Fatimizi – dinastie musulmană șiită din secolele X-XII; membrii ei pretindeau a fi descendenți ai Fatimei, fiica profetului Mahomed (n. trad.).

occidentali în legătură cu amenințarea reprezentată de o lume islamică furioasă, congenital nedemocratică și violentă.

Prolixitatea lui Lewis maschează cu greu bazele ideologice ale poziției sale și extraordinara sa capacitate de a înțelege aproape totul greșit. Desigur, acestea sunt atribute obișnuite ale orientaliștilor, dintre care unii au avut cel puțin curajul de a fi sinceri în denigrarea activă a popoarelor islamice, ca și a altor popoare neeuropene. Dar nu Lewis. El distorsionează adevărul, face analogii false și insinuări, metode la care adaugă acea poleială de autoritate calmă și omniscientă, presupunând că așa vorbesc savanții. Să luăm ca exemplu tipic analogia sa între critica orientalismului practicată de mine și un atac ipotetic la adresa studiilor de Antichitate clasică, un atac care, spune el, ar fi o activitate nesăbuită. Ar fi, desigur, dar atunci orientalismul și elenismul sunt radical incomparabile. Primul este o încercare de a descrie o întreagă regiune a lumii ca o anexă la cucerirea colonială a acelei regiuni, cel de-al doilea nu se ocupă deloc de cucerirea colonială directă a Greciei din secolele XIX și XX; mai mult, orientalismul exprimă antipatia față de islam, elenismul exprimă simpatia pentru Grecia clasică.

În plus, momentul politic prezent, cu mulțimea sa de stereotipisme antiarabe și antimusulmane rasiste (și fără atacuri la adresa Greciei clasice), îi permite lui Lewis să facă afirmații anistorice și intenționat politice sub forma unor argumente științifice, o practică perfect corespunzătoare aspectelor celor mai puțin respectabile ale orientalismului colonialist de modă veche[3]. Opera lui Lewis face parte, de aceea, din cadrul politic prezent, mai degrabă decât din cel pur intelectual.

A sugera, așa cum face el, că ramura orientalismului ce se ocupă de islam și de arabi este o disciplină savantă, care poate fi, în mod corect pusă în aceeași categorie cu filologia clasică, e absurd și la fel de potrivit ca și compararea unuia dintre numeroșii arabiști și orientaliști israelieni care au lucrat pentru autoritățile de ocupație de la West Bank și din Gaza cu savanți precum Wilamowitz sau

Mommsen. Pe de o parte, Lewis dorește să reducă orientalismul islamic la statutul de secțiune nevinovată și entuziastă a cercetării; pe de altă parte, el pretinde că orientalismul este prea complex, prea variat și prea tehnic pentru a exista într-o formă pe care orice neorientalist (ca mine) s-o critice. Tactica lui Lewis este de a suprima o cantitate semnificativă din experiența istorică. Așa cum sugerez eu, interesul manifestat de europeni față de islam a provenit nu din curiozitate, ci din teama față de un rival monoteist, îngrozitor din punct de vedere cultural și militar, al creștinismului: Savanții europeni care au cercetat la începuturi islamul, așa cum au arătat numeroși istorici, au fost polemiști medievali care au scris pentru a respinge amenințarea hoardelor musulmane și apostazia. Într-un fel sau altul, acea combinație de teamă și ostilitate a persistat până în ziua de astăzi în atenția acordată atât de savanți cât și de nesavanți unui islam considerat a face parte dintr-o zonă a lumii – Orientul – opusă din punct de vedere imaginativ, geografic și istoric Europei și Occidentului.

Cele mai interesante probleme legate de orientalismul islamic sau arab sunt, în primul rând, forma luată de vestigiile medievale ce persistă atât de hotărât și, în al doilea rând, istoria și sociologia legăturilor dintre orientalism și societățile ce l-au produs. Există *afilieri* puternice între orientalism și imaginația literară, de exemplu, precum și între orientalism și conștiința imperială. Ce e surprinzător în legătură cu multe perioade din istoria europeană este legătura dintre ceea ce au scris savanții și specialiștii și ceea ce au spus apoi poeții, romancierii, politicienii și ziariștii despre islam. În plus – și aceasta reprezintă problema crucială de care Lewis refuză să se ocupe –, există o paralelă remarcabilă (dar nu cea mai puțin inteligibilă) între apariția cercetării orientaliste moderne și cucerirea de vaste imperii orientale de către Marea Britanie și Franța.

Deși legătura dintre o educație clasică britanică obișnuită și extinderea Imperiului Britanic e mai complexă decât presupune Lewis, nu există o paralelă mai evidentă între putere și cunoaștere

în istoria modernă a filologiei decât în cazul orientalismului. O bună parte din informațiile și cunoștințele despre islam și Orient, utilizate de puterile coloniale pentru a-și justifica colonialismul, provin din cercetarea orientalistă: un studiu recent al mai multor autori, *Orientalism and the Postcolonial Predicament*[4], demonstrează cu documente ample cum cunoștințele orientaliste au fost utilizate în administrația colonială din Africa de Sud. Continuă un schimb destul de consecvent între specialiștii în studii zonale, cum ar fi orientaliștii, și departamentele guvernamentale ale afacerilor externe. În plus, multe dintre stereotipismele senzualității, trândăviei, fatalismului, cruzimii, degradării și splendorii islamice și arabe, ce se găsesc la scriitori de la John Buchan până la V.S. Naipaul, au constituit și ele presupoziții aflate la baza domeniului înrudit al orientalismului academic. Prin contrast, schimbul de clișee între indianistică și sinologie, pe de o parte, și cultura generală, pe de altă parte, nu e chiar atât de înfloritor, deși sunt legături și împrumuturi demne de a fi remarcate. Nu există prea multă similaritate nici între ceea ce persistă în rândurile experților occidentali în sinologie și indianistică și faptul că mulți cercetători profesioniști ai islamului din Europa și din Statele Unite își petrec viața studiind subiectul și considerând totuși că este imposibil să-ți placă religia și cultura, și chiar mai imposibil să le admiri.

A spune, așa cum au făcut Lewis și imitatorii lui, că asemenea observații sunt doar o chestiune de a adopta „cauze la modă" nu înseamnă tocmai a pune întrebarea de ce, de exemplu, atât de mulți specialiști islamici au fost și sunt încă, în mod curent, consultați de guverne și chiar lucrează efectiv pentru guverne ale căror interese în lumea islamică sunt exploatarea economică, dominația sau agresiunea deschisă, sau de ce atât de mulți cercetători ai islamului – ca Lewis însuși – simt de bunăvoie că face parte din datoria lor să organizeze atacuri asupra popoarelor arabe sau islamice moderne cu pretenția că, totuși, cultura „clasică" islamică poate fi obiectul unei preocupări științifice dezinteresate. Spectacolul specialiștilor în

istoria societăților islamice medievale, trimiși în misiuni ale Departamentului de Stat pentru a informa ambasadele din zona Golfului în privința intereselor de securitate ale Statelor Unite, nu sugerează în mod spontan nimic asemănător cu iubirea față de Elada, pe care Lewis o atribuie domeniului prezumtiv înrudit al filologiei clasice.

De aceea, nu e surprinzător că domeniul orientalismului islamic și arab, întotdeauna dispus să-și nege complicitatea cu puterea statului, nu a produs niciodată, până de curând, o critică internă a afilierilor pe care tocmai le-am descris și că Lewis poate face declarația uluitoare că o critică a orientalismului ar fi „lipsită de sens". Nu e surprinzător nici că, cu câteva excepții, majoritatea criticii negative pe care cartea mea a reușit să o provoace din partea „specialiștilor" se dovedește a fi, așa cum a fost a lui Lewis, nimic altceva decât o descriere banală a unei proprietăți încălcate de un delincvent violent. Singurii specialiști (din nou cu câteva excepții) care au încercat să se ocupe de ceea ce am discutat – adică nu doar de conținutul orientalismului, ci și de relațiile, afilierile, tendințele sale politice, viziunea sa asupra lumii – au fost sinologi, indianiști și generația mai tânără de cercetători ai Orientului Mijlociu, deschiși la influențe mai noi, ca și la argumentele politice atrase de critica orientalismului. Un exemplu este Benjamin Schwartz de la Harvard, care s-a folosit de ocazia discursului său din 1982 ca președinte al Asociației de Studii Asiatice nu numai pentru a-și exprima dezaprobarea față de criticile ce mi-au fost adresate, ci și pentru a-mi saluta în mod intelectual argumentele.

Mulți dintre arabiștii și islamiștii mai vârstnici au reacționat cu iritarea care, la ei, înlocuiește analiza de sine; majoritatea au folosit cuvinte precum „dăunător", „dezonoare", „calomnie", de parcă însăși critica ar fi fost o încălcare nepermisă a domeniului lor academic sacrosanct. În cazul lui Lewis, apărarea oferită este un act de rea-credință evidentă, deoarece el, mai mult decât majoritatea orientaliștilor, a fost un partizan politic pasionat împotriva cauzelor arabe (și a altor cauze) în locuri precum Congresul Statelor Unite,

revista *Commentary* etc. Răspunsul corect care ar trebui să i se dea ar include, astfel, o expunere a ceea ce, din punct de vedere politic și sociologic, reprezintă el atunci când pretinde că apără „onoarea" domeniului său, o apărare care, va fi suficient de evident, constituie o confecționare minuțioasă a unor jumătăți de adevăruri ideologice, destinate a induce în eroare cititorii nespecialiști.

Pe scurt, relația dintre orientalismul islamic sau arab și cultura europeană modernă poate fi studiată fără a cataloga, în același timp, fiecare orientalist ce a trăit vreodată, fiecare tradiție orientalistă sau fiecare scriere a orientaliștilor, fără a-i considera apoi la grămadă ca reprezentanți ai unui imperialism corupt și lipsit de valoare. Oricum, eu nu am făcut asta niciodată. Este retrograd să spui că orientalismul reprezintă o conspirație sau să sugerezi că „Occidentul" e rău: ambele se numără printre nebuniile pe care Lewis și unul dintre epigonii săi, publicistul irakian Kanan Makiya, au avut îndrăzneala să mi le atribuie. Pe de altă parte, e ipocrit să suprimi contextele culturale, politice, ideologice și instituționale în care oamenii scriu, gândesc și vorbesc despre Orient, fie că sunt specialiști sau nu. Și, așa cum am spus mai înainte, este extrem de important să înțelegi că motivul pentru care orientalismului i se opun atâția neoccidentali raționali este că discursul său modern este perceput corect ca discurs al puterii, cu originea într-o epocă a colonialismului, ceea ce constituie subiectul unui excelent simpozion recent, *Colonialism și cultură*[5]. În acest tip de discurs, bazat mai ales pe presupunerea că islamul e monolitic și neschimbător și deci vandabil de către „experți" pentru interese politice interne puternice, nici musulmanii, nici arabii, nici alt popor inferior și dezumanizat nu se recunosc ca ființe umane sau pe observatorii lor ca simpli savanți. Mai mult ca orice, ei văd în discursul orientalismului modern și în omoloagele sale în materie de cunoștințe similare despre americanii și africanii de baștină o tendință cronică de a nega, de a suprima sau distorsiona contextul cultural al unor asemenea sisteme de gândire pentru a întreține ficțiunea dezinteresului său științific.

II

Totuși, nu aș vrea să sugerez că, oricât de obișnuite ar fi păreri precum cele ale lui Lewis, ele sunt singurele ce au apărut ori s-au consolidat în ultimul deceniu și jumătate. Cu toate acestea, e adevărat că, de la dezmembrarea Uniunii Sovietice, unii savanți și ziariști din Statele Unite s-au grăbit să găsească într-un islam orientalizat un nou imperiu al răului. În consecință, atât presa scrisă, cât și cea electronică a fost invadată de stereotipisme degradante care pun la grămadă islamul și terorismul, arabii și violența, Orientul și tirania. Și a mai existat o revenire, în diverse părți ale Orientului Mijlociu și Îndepărtat, la religia nativistă și la naționalismul primar, iar unul dintre aspectele revoltătoare ale acestuia îl reprezintă *fatwa* iraniană contra lui Salman Rushdie. Dar asta nu e tot și ceea ce vreau să fac în restul eseului meu este să vorbesc despre noile tendințe din cercetare, critică și interpretare, care, deși acceptă premisele de bază ale cărții mele, o depășesc în diverse feluri, cred eu, ce ne îmbogățesc sentimentul complexității experienței istorice.

Nici una dintre aceste tendințe nu a apărut din neant, desigur, nici nu a dobândit statut de cunoștințe și practici în totalitate consacrate. Contextul material rămâne uluitor de agitat și încărcat din punct de vedere ideologic, volatil, tensionat, schimbător și chiar sângeros. Chiar dacă Uniunea Sovietică s-a dezmembrat, iar țările din Europa de Est și-au cucerit independența politică, modelele de putere și dominație rămân neliniștitor de prezente. Sudul global – privit odată, în mod romantic și chiar emoțional, ca lumea a treia – este prins într-o plasă a datoriilor, rupt în zeci de entități fragmentate sau incoerente, copleșit de problemele sărăciei, bolilor și subdezvoltării, care au crescut în ultimii zece sau cincisprezece ani. Au dispărut mișcarea nealiniată și liderii carismatici care s-au angajat în decolonizare și în cucerirea independenței. A reapărut un model îngrijorător de conflict etnic și de războaie

locale, nelimitat la Sudul global, cum atestă cazul tragic al bosniacilor. Și, în locuri precum America Centrală, Orientul Mijlociu și Asia, Statele Unite rămân încă puterea dominantă, cu o Europă neliniștită și încă neunificată în spatele lor.

Au apărut, în moduri șocant de dramatice, explicații pentru scena mondială actuală și încercări de a o înțelege din punct de vedere cultural și politic. Am menționat deja fundamentalismul. Echivalentele laice sunt o revenire la naționalism și teoriile care accentuează distincția radicală – o distincție fals atotcuprinzătoare, cred eu – între diferitele culturi și civilizații. Recent, de exemplu, profesorul Samuel Huntington de la Universitatea Harvard a avansat propunerea deloc convingătoare că bipolarismul Războiului Rece a fost înlocuit de ceea ce el numea „conflictul civilizațiilor", o teză bazată pe premisa că civilizația occidentală, cea confuciană și cea islamică, printre multe altele, au fost, mai degrabă, asemenea unor compartimente izolate etanș, ai căror adepți erau, la bază, interesați mai ales să se lupte cu toți ceilalți.[6]

Acest lucru este absurd, întrucât unul din marile progrese din teoria culturală modernă este înțelegerea, aproape universal acceptată, a faptului că toate culturile sunt hibride și eterogene și că, așa cum am afirmat în *Culture and Imperialism*, culturile și civilizațiile sunt atât de strâns legate între ele și atât de interdependente, încât depășesc orice posibilă descriere, unitară sau doar schițată, a individualității lor. Cum se poate vorbi astăzi despre „civilizația occidentală decât ca despre o ficțiune ideologică, în mare măsură, care sugerează un fel de superioritate detașată pentru un număr de valori și idei, dintre care nici una nu are o semnificație prea mare în afara istoriei cuceririlor, a imigrării, a călătoriilor și a amestecului de popoare, ce le-au asigurat națiunilor occidentale actualele lor identități mixte? Acest lucru este adevărat mai ales pentru Statele Unite, care pot fi descrise astăzi doar ca un palimpsest de rase și culturi diferite, având o problematică istorie comună a cuceririlor, a exterminărilor și, desigur, a marilor realizări culturale și politice.

Acesta a fost unul dintre mesajele sugerate de *Orientalism*, că orice încercare de a introduce în mod forțat culturile și popoarele în genuri sau esențe separate și distincte pune în evidență nu doar reprezentările greșite și falsificările ce rezultă, ci și modul în care înțelegerea colaborează cu puterea pentru a produce lucruri precum „Orientul" sau „Occidentul".

Nu că Huntington și, în urma lui, toți teoreticienii și susținătorii unei tradiții occidentale triumfătoare, ca Francis Fukuyama, nu ar fi păstrat o bună parte din autoritatea lor asupra conștiinței publice. Au păstrat-o, așa cum este evident în cazul simptomatic al lui Paul Johnson, odinioară un intelectual de stânga, acum un polemist social și politic retrograd. În numărul din 18 aprilie 1993 al *New York Times Magazine*, o publicație deloc marginală, Johnson a publicat un eseu intitulat *Colonialism's Back – And Not a Moment Too Soon**, a cărui idee principală a fost că „națiunile civilizate" trebuie să preia sarcina recolonizării țărilor din lumea a treia, „unde condițiile de bază ale vieții civilizate au dispărut", și s-o facă prin intermediul unui sistem de tutele impuse. Modelul său este în mod explicit un model colonial din secolul al XIX-lea: el afirmă că, pentru ca europenii să facă un comerț profitabil, au trebuit să impună ordinea politică.

Argumentația lui Johnson are numeroase ecouri subterane în activitatea oamenilor politici americani, în mass-media și, desigur, în însăși politica externă a Statelor Unite, care rămâne intervențională în Orientul Mijlociu, în America Latină și în Europa de Est și declarat misionară oriunde în altă parte, mai ales în politica față de Rusia și fostele republici sovietice. Problema importantă, totuși, este că s-a produs un dezacord în mare măsură neanalizat, dar serios, în conștiința publică între vechile idei privind hegemonia occidentală (din care făcea parte sistemul orientalismului) și ideile mai noi ce au dobândit autoritate în rândurile comunităților

* Colonialismul se întoarce – și deloc prea devreme (n. red.).

marginalizate și dezavantajate și ale unei largi pături de intelectuali, universitari și artiști. Nu mai este absolut deloc cazul acum ca popoarele neînsemnate – cele odinioară colonizate, căzute în sclavie, suprimate – să tacă sau să nu fie luate în seamă decât de bărbații mai vârstnici din Europa sau America. S-a produs o revoluție atât de puternică în conștiința femeilor, a minorităților și a categoriilor marginale, încât a afectat gândirea dominantă din toată lumea. Deși aveam un oarecare sentiment al ei pe când lucram la *Orientalism* în anii 1970, este acum în mod atât de dramatic evidentă, încât atrage atenția oricui e preocupat serios de studierea științifică și teoretică a culturii.

Pot fi distinse două curente largi: postcolonialismul și postmodernismul; utilizarea prefixului „post" sugerează nu atât sensul de trecere dincolo de, cât, mai degrabă, așa cum spune Ella Shohat într-un articol remarcabil despre postcolonial, „continuitățile și discontinuitățile; dar accentul se pune pe noile moduri și forme ale vechilor practici colonialiste, nu pe un «dincolo de»"[7]. Atât postcolonialismul, cât și postmodernismul au apărut ca teme înrudite ale angajării și examinării în anii 1980 și, în multe cazuri, au părut a considera lucrări precum *Orietalism* ca antecedente. Ar fi imposibil să intrăm aici în imensele dezbateri terminologice din jurul ambelor cuvinte, unele discutând la nesfârșit dacă expresiile trebuie scrise cu liniuță despărțitoare sau împreună. Problema este aici nu de a discuta cazuri izolate de excese sau de jargon ridicol, ci de a localiza acele curente și eforturi care, din perspectiva unei cărți publicate în 1978, par acum, într-o oarecare măsură, să o implice în realitățile anului 1994.

O bună parte din lucrările cele mai interesante despre noua ordine politică și economică se ocupă de ceea ce, într-un articol recent, Harry Magdoff a descris ca „globalizare", un sistem prin care o mică elită financiară și-a extins puterea asupra întregului glob, ridicând prețurile la mărfuri și servicii, redistribuind avuția din sectoarele cu venituri mici (de obicei din lumea neoccidentală)

către cele cu venituri mari.[8] Pe lângă aceasta, așa cum au discutat în termeni severi Masao Miyoshi și Arif Dirlik, a apărut o nouă ordine transnațională, în care statele nu mai au granițe, munca și veniturile sunt supuse doar unor manageri globali, iar colonialismul a reapărut sub forma servilismului Sudului față de Nord.[9] Atât Miyoshi, cât și Dirlik continuă arătând cum interesul universitarilor occidentali față de subiecte ca multiculturalismul și „postcolonialismul" poate constitui, de fapt, o retragere culturală și intelectuală din noile realități ale puterii globale: „De ce avem nevoie", spune Miyoshi, „este un examen politic și economic riguros, mai degrabă decât un gest de necesitate pedagogică", exemplificat de „autoamăgirea liberală" din noile domenii, cum ar fi studiile culturale și multiculturalismul (751).

Dar, chiar dacă luăm în serios asemenea prescripții (ceea ce și trebuie să facem), în experiența istorică există o bază solidă pentru apariția interesului din zilele noastre față de postmodernism și de perechea sa mult diferită, postcolonialismul. În primul rând, este o înclinație eurocentrică mult mai mare la prima, unde predomină o accentuare teoretică și estetică a localului și a contingentului, ca și lipsa de greutate aproape decorativă a istoriei, pastișei și, mai presus de orice, a consumerismului. Primele studii asupra postcolonialului au aparținut unor distinși gânditori ca Anwar Abdel Malek, Samir Amin, C.L.R. James; aproape toate s-au bazat pe analiza dominației și a controlului, făcută din punctul de vedere fie al unei independențe politice cucerite, fie al unui proiect liberaționist neîncheiat. Totuși, în timp ce postmodernismul într-una din cele mai celebre declarații programatice ale sale (aparținând lui Jean-François Lyotard) subliniază dispariția marilor narațiuni despre eliberare și iluminare, activitatea primei generații de artiști și de savanți postcoloniali subliniază exact opusul: marile narațiuni rămân, chiar dacă implementarea și realizarea lor e acum în suspensie, amânată sau zădărnicită. Această diferență crucială între imperativele istorice și politice urgente ale postcolonialismului

și detașarea relativă a postmodernismului duce la perspective și rezultate total diferite, deși există o oarecare suprapunere între ele (în tehnica „realismului magic", de exemplu).

Cred că ar fi greșit să se sugereze că, în multe dintre cele mai bune lucrări postcoloniale care au proliferat atât de spectaculos de la începutul anilor 1980, nu s-a pus un mare accent pe local, regional și contingent: s-a pus, dar mi se pare că se leagă, în cel mai interesant mod, în perspectiva sa generală, de o serie universală de preocupări, referitoare toate la eliberare, atitudini revizioniste față de istorie și cultură, o utilizare larg răspândită a modelelor și stilurilor teoretice recurente. Un motiv important a fost critica statornică a eurocentrismului și a patriarhatului. În campusurile americane și europene, în anii 1980, studenții și facultățile, în egală măsură, s-au străduit să lărgească domeniul academic al așa-numitelor programe universitare cu temă unică pentru a include scrieri ale femeilor, ale artiștilor și gânditorilor neeuropeni, marginali. Acest lucru a fost însoțit de schimbări importante în abordarea studiilor zonale, aflate multă vreme sub autoritatea orientaliștilor clasici și a omologilor lor din alte domenii. Antropologia, știința politică, literatura, sociologia și mai ales istoria au resimțit efectele unei largi critici a surselor, ale introducerii teoriei și ale eliminării perspectivei eurocentrice. Poate că activitatea revizionistă cea mai strălucită s-a desfășurat nu în cadrul studiilor asupra Orientului Mijlociu, ci în domeniul indianisticii, odată cu apariția Subaltern Studies – un grup de savanți și cercetători remarcabili, conduși de Ranajit Guha. Obiectivul lor a fost nimic altceva decât o revoluție în istoriografie, țelul imediat fiind de a salva scrierea istoriei indiene de sub dominația elitei naționaliste și de a restabili rolul important al săracilor din orașe și al maselor rurale. Cred că ar fi greșit să spunem că o asemenea activitate în special academică era ușor de cooptat și putea colabora cu neocolonialismul „transnațional". Trebuie să înregistrăm și să recunoaștem realizarea, avertizând, în același timp, în legătură cu pericolele ulterioare.

Ce a fost de un interes special pentru mine e extinderea preocupărilor postcoloniale față de problemele de geografie. La urma urmei, *Orientalism* reprezintă un studiu bazat pe regândirea a ceea ce s-a crezut timp de secole că este o prăpastie de netrecut între Est și Vest. Scopul meu, așa cum am afirmat anterior, a fost nu atât să risipesc diferența însăși – pentru cine poate nega rolul constitutiv al diferențelor naționale, ca și culturale, în relațiile dintre ființele umane – cât să contest ideea că diferența implică ostilitate, o serie reificată și încremenită de esențe opuse și o întreagă cunoaștere antagonistă construită pe baza acestor lucruri. Ce am dorit eu în *Orientalism* a fost un nou mod de a concepe separările și conflictele care au stimulat generarea ostilității, a războiului și a controlului imperial. Și, într-adevăr, una dintre cele mai interesante realizări ale studiilor postcoloniale a fost o reinterpretare a lucrărilor culturale canonice, nu pentru a le diminua importanța sau a le denigra, ci pentru a reanaliza unele dintre presupunerile lor, depășind autoritatea sufocantă pe care o are asupra lor o anumită variantă de dialectică binară de tip stăpân-sclav. Acesta a fost, cu siguranță, efectul comparabil al unor romane izbitor de pline de ingeniozitate, precum *Midnight's Children* de Rushdie, al povestirilor lui C.L.R. James, al poeziei lui Aimé Césaire și Derek Walcott, lucrări ale căror noi realizări formale îndrăznețe constau, într-adevăr, într-o reînsușire a experienței istorice a colonialismului revitalizată și transformată într-o nouă estetică a reformulării adesea transcendente.

Se observă o dezvoltare similară în opera unui grup de distinși scriitori irlandezi, care în 1980 s-au organizat într-un colectiv numit Field Day. Prefața la o culegere de lucrări ale lor spune:

> (acești scriitori) credeau că Field Day putea și trebuia să contribuie la soluționarea crizei actuale prin analize ale opiniei consacrate, ale miturilor și stereotipismelor ce au devenit atât un simbol, cât și o cauză a situației din prezent (între Irlanda și Nord). Prăbușirea aranjamentelor constituționale și politice și recrudescența violenței, pe

> care ei erau destinați s-o reprime sau s-o limiteze, a făcut ca aceasta să devină o necesitate mai urgentă în Nord decât în Republică... Compania a decis, astfel, să inițieze o succesiune de publicații, începând cu o serie de pamflete (pe lângă o serie impresionantă de poezii de Seamus Heaney, de eseuri de Seamus Deane, de piese de teatru de Brian Friel și Tom Paulin) unde natura problemei irlandeze putea fi analizată și, în consecință, i se putea face față cu mai mult succes decât până acum.[10]

Ideea de a regândi și de a reformula experiențele istorice care se bazau odată pe separarea geografică a popoarelor și a culturilor se află în centrul unei întregi avalanșe de lucrări științifice și critice. Poate fi găsită, pentru a menționa doar trei titluri, în *Beyond Arabs and Jews: Remaking Levantine Culture* de Amiel Alcalay, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness* de Paul Gilroy și *Subject to Others: British Women Writers and Colonial Slavery, 1670-1834* de Moira Ferguson.[11] În aceste lucrări, domenii considerate odată ca fiind exclusiv ale unui popor, ale unui sex, ale unei rase sau ale unei clase sunt reexaminate, demonstrându-se că îi implică și pe alții. Reprezentat vreme îndelungată ca teren de luptă între arabi și evrei, Levantul apare în cartea lui Alcalay ca o cultură mediteraneeană, comună ambelor popoare; după părerea lui Gilroy, un proces similar modifică, ba chiar dublează, percepția noastră legată de Oceanul Atlantic, considerat anterior ca fiind, în principal, un pasaj european. Și, reexaminând relația antagonistă dintre proprietarii englezi de sclavi și sclavii africani, Ferguson lasă să iasă în relief un model mai complex ce desparte femeia albă de bărbatul alb, având ca rezultat noi retrogradări și dislocări în Africa.

Aș putea continua cu alte și alte exemple. Voi încheia scurt, spunând că, deși animozitățile și nedreptățile de la care a pornit interesul meu față de orientalism ca fenomen cultural și politic există încă, acum cel puțin se acceptă în general că acestea reprezintă nu o ordine eternă, ci o experiență istorică, al cărei sfârșit, sau măcar atenuare, poate fi aproape. Privind în urmă, de la distanța ce ne-o

permit cincisprezece ani plini de evenimente și existența unui nou și masiv demers interpretativ și științific de a reduce efectele cătușelor imperialiste aplicate gândirii și relațiilor umane, *Orientalism* a avut cel puțin meritul de a se înscrie declarat în lupta care continuă desigur în „Vest" și în „Est" împreună.

E.W.S.

New York
martie 1994

Note

Introducere

1. Thierry Desjardins, *Le Martyre du Liban*, Paris, Plon, 1976, p. 14.
2. K.M. Panikkar, *Asia and Western Dominance*, Londra, George Allen & Unwin, 1959.
3. Denys Hay, *Europe: The Emergence of an Idea*, ed a 2-a, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1968.
4. Steven Marcus, *The Other Victorians: A Study of Sexuality and Pornography in Mid-Nineteenth Century England*, 1966, ed. retip., New York, Bantam Books, 1967, pp. 200-219.
5. Vezi lucrarea mea *Criticism Between Culture and System*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, în curs de apariție.
6. Mai ales în lucrarea sa *American Power and the New Mandarins: Historical and Political Essays*, New York, Pantheon Books, 1969 și *For Reasons of State*, New York, Pantheon Books, 1973.
7. Walter Benjamin, *Charles Baudelaire: A Lyric Poet in the Era of High Capitalism*, trad. Harry Zohn, Londra, New Left Books, 1973, p. 71.
8. Harry Bracken, *Essence, Accident and Race*, în „Hermathena", 116, iarna 1973, pp. 81-96.
9. Într-un interviu publicat în *Diacritics*, 6, nr. 3, toamna 1976, p. 38.
10. Raymond Williams, *The Long Revolution*, Londra, Chatto & Windus, 1961, pp. 66-67.
11. În lucrarea mea *Beginnings: Intention and Method*, New York, Basic Books, 1975.
12. Louis Althusser, *For Marx*, trad. Ben Brewster, New York, Pantheon Books, 1969, pp. 65-67 (În rom. Louis Althusser, *Citindu-l pe Marx*, trad. Adina și Pavel Apostol, Maria Alexe, București, Editura Politică, 1970, p. 43).

13. Raymond Schwab, *La Renaissance orientale*, Paris, Payot, 1950; Johann W. Fück, *Die Arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts*, Leipzig, Otto Harrassowitz, 1955; Dorothee Metlitzki, *The Matter of Araby in Medieval England*, New Haven, Conn., Yale University Press, 1977.
14. E.S. Shaffer, *„Kubla Khan" and the Fall of Jerusalem: The Mythological School in Biblical Criticism and Secular Literature, 1770-1880*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.
15. George Eliot, *Middlemarch: A Study of Provincial Life*, 1872, ed. retip., Boston, Houghton Mifflin Co., 1956, p. 164 (În rom. George Eliot, *Middlemarch*, trad. Eugen B. Marian, București, Editura Minerva, 1977, vol. 1, pp. 298-299).
16. Antonio Gramsci, *The Prison Notebooks: Selections*, trad. și ed. Quintin Hoare și Geoffrey Nowell Smith, New York, International Publishers, 1971, p. 324. Pasajul întreg, inexistent în traducerea lui Hoare și Smith, se poate găsi în Gramsci, *Quaderni del Carcere*, ed. Valentino Gerratana, Torino, Einaudi Editore, 1975, vol. 2, p. 1363.
17. Raymond Williams, *Culture and Society, 1780-1950*, Londra, Chatto & Windus, 1958, p. 376.

Capitolul 1. Domeniul orientalismului

1. Citatul acesta și cele precedente din discursul lui Arthur James Balfour în fața Camerei Comunelor au fost publicate în: Great Britain, *Parliamentary Debates* (Commons), ser. 5, 17, 1910, pp. 1140-1146. Vezi și A.P. Thornton, *The Imperial Idea and Its Enemies: A Study in British Power*, Londra, MacMillan & Co., 1959, pp. 357-360. Discursul lui Balfour a fost o apărare a politicii lui Eldon Gorst în Egipt; pentru dezbaterea acestui subiect, vezi Peter John Dreyfus Mellini, *Sir Eldon Gorst and British Imperial Policy in Egypt*, teză de doctorat nepublicată, Stanford University, 1971.
2. Denis Judd, *Balfour and the British Empire: A Study in Imperial Evolution, 1874-1932*, Londra, MacMillan & Co., 1968, p. 286. Vezi și p. 292: în 1926, Balfour vorbea – fără ironie – despre Egipt ca despre o „națiune independentă"
3. Evelyn Baring, Lord Cromer, *Political and Literary Essays, 1908-1913*, 1913, ed. retip., Freeport, N. Y., Books for Libraries Press, 1969, pp. 40, 53, 12-14.
4. Ibid., p. 171.

5. Roger Owen, *The Influence of Lord Cromer's Indian Experience on British Policy in Egypt 1883-1907*, în *Middle Eastern Affairs, Number Four: St. Anthony's Papers Number 17*, ed. Albert Hourani, Londra, Oxford University Press, 1965, pp. 109-139.
6. Evelyn Baring, Lord Cromer, *Modern Egypt*, New York, Macmillan Co., 1908, vol. 2, pp. 146-167. Pentru o concepție britanică asupra politicii Marii Britanii în Egipt, care e total opusă celei a lui Cromer, vezi Wilfrid Scawen Blunt, *Secret History of the English Occupation of Egypt: Being a Personal Narrative of Events*, New York, Alfred A. Knopf, 1922. Există o dezbatere importantă pe tema opoziției egiptene față de guvernarea britanică în Mounah A. Khouri, *Poetry and the Making of Modern Egypt, 1882-1922*, Leiden, E.J. Brill, 1971.
7. Cromer, *Modern Egypt*, vol. 2, p. 164.
8. Citat în John Marlowe, *Cromer in Egypt*, Londra, Elek Books, 1970, p. 271.
9. Harry Magdoff, „Colonialism (1763-c. 1970)", *Encyclopaedia Britannica*, ed. a 15-a, 1974, pp. 893-894. Vezi și D.K. Fieldhouse, *The Colonial Empires: A Comparative Survey from the Eighteenth Century*, New York, Delacorte Press, 1967, p. 178.
10. Citat în Afaf Lutfi al-Sayyid, *Egypt and Cromer: A Study in Anglo-Egyptian Relations*, New York, Frederick A. Praeger, 1969, p. 3.
11. Expresia poate fi găsită în Ian Hacking, *The Emergence of Probability: A Philosophical Study of Early Ideas About Probability, Induction and Statistical Inference*, Londra, Cambridge University Press, 1975, p. 17.
12. V.G. Kiernan, *The Lords of Human Kind: Black Man, Yellow Man, and White Man in an Age of Empire*, Boston, Little, Brown & Co., 1969, p. 55.
13. Edgar Quinet, *Le Génie des religions*, în *Oeuvres complétes*, Paris, Paguerre, 1857, pp. 55-74.
14. Cromer, *Political and Literary Essays*, p. 35.
15. Vezi Jonah Raskin, *The Mythology of Imperialism*, New York, Random House, 1971, p. 40.
16. Henry A. Kissinger, *American Foreign Policy*, New York, W.W. Norton & Co., 1974, pp. 48-49.
17. Harold W. Glidden, *The Arab World*, în „American Journal of Psychiatry", 128, nr. 8, februarie 1972, pp. 984-988.
18. R.W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1962, p. 72. Vezi și Francis Dvornik, *The Ecumenical Councils*, New York, Hawthorn Books, 1961, pp. 65-66:

„De un interes special este canonul al unsprezecelea, care stabilește că, la principalele universități, trebuie înființate catedre de ebraică, greacă, arabă și caldeeană. Sugestia îi aparține lui Raymond Lull, care a susținut că studierea arabei este cel mai bun mijloc pentru convertirea arabilor. Deși canonul a rămas aproape fără efect, pentru că existau puțini profesori de limbi orientale, acceptarea sa indică răspândirea ideii misionare în Occident. Grigore X sperase deja convertirea mongolilor, iar călugării franciscani pătrunseseră departe în Asia, în zelul lor misionar. Deși aceste speranțe nu au fost împlinite, spiritul misionar a continuat să se dezvolte." Vezi și Johann W. Fück, *Die Arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts*, Leipzig, Otto Harrassowitz, 1955.

19. Raymond Schwab, *La Renaissance orientale*, Paris, Payot, 1950. Vezi și V.-V. Barthold, *La Découverte de l'Asie: Histoire de l'orientalisme en Europe et en Russie*, trad. B. Nikitine, Paris, Payot, 1947, și paginile relevante din Theodor Benfey, *Geschichte der Sprachwissenschaft und Orientalischen Philologie in Deutschland*, München, Gottafschen, 1869. Pentru o viziune opusă, instructivă, vezi James T. Monroe, *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship*, Leiden, E.J. Brill, 1970.
20. Victor Hugo, *Oeuvres poétiques*, ed. Pierre Albouy, Paris, Gallimard, 1964, vol. 1, p. 580.
21. Jules Mohl, *Vingt-sept Ans d'histoire des éludes orientales: Rapports faits à la Société asiatique de Paris de 1840 à 1867*, 2 vol., Paris, Reinwald, 1879-1880.
22. Gustave Dugat, *Histoire des orientalistes de l'Europe du XII^e au XIX^e siècle*, 2 vol., Paris, Adrien Maisonneuve, 1868-1870.
23. Vezi René Gétrard, *L'Orient et la pensée romantique allemande*, Paris, Didier, 1963, p. 112.
24. Kiernan, *Lords of Human Kind*, p. 131.
25. University Grants Committee, *Report of the Sub-Committee on Oriental, Slavonic, East European and African Studies*, Londra, Her Majesty's Stationery Office, 1961.
26. H.A.R. Gibb, *Area Studies Reconsidered*, Londra, School of Oriental and African Studies, 1964.
27. Vezi Claude Lévi-Strauss, *The Savage Mind*, Chicago, University of Chicago Press, 1967, cap. 1-7 (În rom. Claude Lévi-Strauss, *Gândirea sălbatică. Totemismul azi*, trad. I. Pecher, București, Editura Științifică, 1970, cap. 1-7).

28. Gaston Bachelard, *The Poetics of Space*, trad. Maria Jolas, New York, Orion Press, 1964.
29. Southern, *Western Views of Islam*, p. 14.
30. Aeschylus, *The Persians*, trad. Anthony J. Podleck, Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1970, pp. 73-74 (În rom. Eschil, *Perșii*, trad. Alexandru Miran, București, Editura Albatros, 1987, p. 49).
31. Euripides, *The Bacchae*, trad. Geoffrey S. Kirk, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1970, p. 3 (În rom. Euripide, *Bachantele*, trad., prefață și note Alexandru Pop, București, Editura pentru literatură, 1965). Pentru alte discuții privind distincția Europa/Orient, vezi Santo Mazzarino, *Fra oriente e occidente: Ricerche di storia greca arcaica*, Florența, La Nuova Italia, 1947 și Denys Hay, *Europe: The Emergence of an Idea*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1968.
32. Euripides, *Bacchae*, p. 52 (În rom. Euripide, *Bachantele*, p. 176).
33. René Grousset, *L'Empire du Levant: Histoire de la question d'Orient*, Paris, Payot, 1946.
34. Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, Boston, Little, Brown & Co , 1855, vol. 6, p. 399 (În rom. Edward Gibbon, *Istoria declinului și a prăbușirii Imperiului Roman*, antologie, traducere și prefață de Dan Hurmuzescu, București, Editura Minerva, 1976 – traducerea selectivă a cărții omite, din păcate, anumite fragmente referitoare la Mahomed și islam).
35. Norman Daniel, *The Arabs and Medieval Europe*, Londra, Longmans, Green & Co., 1975, p. 56.
36. Samuel C. Chew, *The Crescent and the Rose: Islam and England During the Renaissance*, New York, Oxford University Press, 1937, p. 103.
37. Norman Daniel, *Islam and the West: The Making of an Image*, Edinburgh, University Press, 1960, p. 33. Vezi și James Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1964.
38. Daniel, *Islam and the West*, p. 252.
39. Ibid., pp. 259-260.
40. Vezi, de exemplu, William Wistar Comfort, *The Literary Rôle of the Saracens in the French Epic*, în „PMLA", 55, 1940, pp. 628-659.
41. Southern, *Western Views of Islam*, pp. 91-92, 108-109.
42. Daniel, *Islam and the West*, pp. 246, 96 și passim.
43. Ibid., p. 84.
44. Duncan Black Macdonald, *Whither Islam?*, în *Muslim World*, 23, ianuarie 1933, p. 2.

45. P.M. Holt, Introducere la *The Cambridge History of Islam*, ed. P.M. Holt, Anne K.S. Lambton și Bernard Lewis, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, p. XVI.
46. Antoine Galland, „Discurs" introductiv la Barthélemy d'Herbelot, *Bibliothèque orientale, ou Dictionnaire universel contenant tout ce qui fait connaître les peuples de l'Orient*, Haga, Neaulme & van Daalen, 1777, vol. 1, p. VII. Ceea ce subliniază Galland este că d'Herbelot a prezentat cunoștințe reale, nu legende sau mituri de tipul celor legate de „minunile Estului" Vezi R. Wittkower, *Marvels of the East: A Study in the History of Monsters*, în „Journal of the Warburg and Courtauld Institutes", 5, 1942, pp. 159-197.
47. Galland, „Discurs" introductiv la d'Herbelot, *Bibliothèque orientale*, pp. XVI, XXXIII. Pentru nivelul cunoștințelor orientaliste imediat înainte de d'Herbelot, vezi V.J. Parry, *Renaissance Historical Literature in Relation to the New and Middle East (with Special Reference to Paolo Giovio)*, în *Historians of the Middle East*, ed. Bernard Lewis și P.M. Holt, Londra, Oxford University Press, 1962, pp. 277-289.
48. Barthold, *La Découverte de l'Asie*, pp. 137-138.
49. D'Herbelot, *Bibliothèque orientale*, vol. 2, p. 648.
50. Vezi și Montgomery Watt, *Muhammad in the Eyes of the West*, în *Boston University Journal*, 22, nr. 3, toamna 1974, pp. 61-69.
51. Isaiah Berlin, *Historical Inevitability*, Londra, Oxford University Press, 1955, pp. 13-14.
52. Henri Pirenne, *Mohammed and Charlemagne*, trad. Bernard Miall, New York, W. W. Norton & Co., 1939, pp. 234, 283.
53. Citat de Henri Baudet în *Paradise on Earth: Some Thoughts on European Images of Non-European Man*, trad. Elizabeth Wentholt, New Haven, Conn., Yale University Press, 1965, p. XIII.
54. Gibbon, *Decline and Fall of the Roman Empire*, vol. 6, p. 289.
55. Baudet, *Paradise on Earth*, p. 4.
56. Vezi Fieldhouse, *Colonial Empires*, pp. 138-161.
57. Schwab, *La Renaissance orientale*, p. 30.
58. A.J. Arberry, *Oriental Essays: Portraits of Seven Scholars*, New York, Macmillan Co., 1960, pp. 30, 31.
59. Raymond Schwab, *Vie d'Anquetil-Duperron suivie des Usages civils et religieux des Perses par Anquetil-Duperron*, Paris, Ernest Leroux, 1934, pp. 10, 96, 4, 6.
60. Arberry, *Oriental Essays*, pp. 62-66.

61. Frederick Eden Pargiter, ed., *Centenary Volume of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland 1823-1923*, Londra, Royal Asiatic Society, 1923, p. VIII.
62. Quinet, *Le Génie des religions*, p. 47.
63. Jeah Thiry, *Bonaparte en Égypte décembre 1797-24 août 1799*, Paris, Berger-Levrault, 1973, p. 9.
64. Constantin-François Volney, *Voyage en Égypte et en Syrie*, Paris, Bossange, 1821, vol. 2, p. 241 și passim.
65. Napoleon, *Campagnes d'Égypte et de Syrie*, 1798-1799: *Mémoires pour servir à l'histoire de Napoléon*, Paris, Comou, 1843, vol. 1, p. 211.
66. Thiry, *Bonaparte en Égypte*, p. 126. Vezi și Ibrahim Abu-Lughod, *Arab Rediscovery of Europe: A Study in Cultural Encounters*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1963, pp. 12-20.
67. Abu-Lughod, *Arab Rediscovery of Europe*, p. 22.
68. Citat din Arthur Helps, *The Spanish Conquest of America*, Londra, 1900, p. 196, de Stephen J. Greenblatt, *Learning to Curse: Aspects of Linguistic Colonialism in the Sixteenth Century*, în *First Images of America: The Impact of the New World on the Old*, ed. Fredi Chiapelli, Berkeley, University of California Press, 1976, p. 573.
69. Thiry, *Bonaparte en Égypte*, p. 200. Napoleon nu a fost pur și simplu cinic. Se povestește despre el că discuta cu Goethe despre *Mahomet* al lui Voltaire și apăra islamul. Vezi Christian Cherfils, *Bonaparte et l'Islam d'après les documents français arabes*, Paris, A. Pedone, 1914, p. 249 și passim.
70. Thiry, *Bonaparte en Égypte*, p. 434.
71. Hugo, *Les Orientales*, în *Oeuvres poétiques*, vol. 1, p. 684.
72. Henri Dehérain, *Silvestre de Sacy, ses contemporains et ses disciples*, Paris, Paul Geuthner, 1938, p. V.
73. *Description de l'Égypte, ou Recueil des observations et des recherches qui ont été faites en Égypte pendant l'expédition de l'armée française, publié par les ordres de sa majesté l'empereur Napoléon le grand*, 23 vol., Paris, Imprimerie impériale, 1809-1828.
74. Fourier, *Préface historique*, vol. 1 din *Description de l'Égypte*, p. 1.
75. Ibid., p. III.
76. Ibid, p. XCII.
77. Étienne Geoffroy Saint-Hilaire, *Histoire naturelle des poissons du Nil*, vol. 17 din *Description de l'Égypte*, p. 2.
78. M. de Chabrol, *Essai sur les moeurs des habitants modernes de l'Égypte*, vol. 14 din *Description de l'Égypte*, p. 376.

79. Este evident în Baron Larrey, *Notice sur la conformation physique des égyptiens et des différentes races qui habitent en Égypte, suivie de quelques réflexions sur l'embaumement des momies*, vol. 13 din *Description de l'Égypte*.
80. Citat de John Marlowe, *The Making of the Suez: Canal*, Londra, Cresset Press, 1964, p. 31.
81. Citat în John Pudney, *Suez: De Lesseps' Canal*, New York, Frederick A. Praeger, 1969, pp. 141-142.
82. Marlowe, *Making of the Suez Canal*, p. 62.
83. Ferdinand de Lesseps, *Lettres, journal et documents pour servir à l'histoire du Canal de Suez*, Paris, Didier, 1881, vol. 5, p. 310. Pentru o bună descriere a lui de Lesseps și a lui Cecil Rhodes ca mistici, vezi Baudet, *Paradise on Earth*, p. 68.
84. Citat în Charles Beatty, *De Lesseps of Suez: The Man and His Times*, New York, Harper & Brothers, 1956, p. 220.
85. De Lesseps, *Lettres, journal el documents*, vol. 5, p. 17.
86. Ibid., pp. 324-333.
87. Hayden White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1973, p. 12.
88. Anwar Abdel Malek, *Orientalism in Crisis*, în *Diogenes*, 44, iarna 1963, pp. 107-108.
89. Friedrich Schlegel, *Über die Sprache und Weisheit der Indier: Ein Beilrag zur Begrundung der Altertumstunde*, Heidelberg, Mohr & Zimmer, 1808, pp. 44-59; Schlegel, *Philosophie der Geschichte: In achtzehn Vorlesungen gehalten zu Wien im Jahre 1828*, ed. Jean-Jacques Anstett, vol. 9 din *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, ed. Ernest Behler, München, Ferdinand Schöningh, 1971, p. 275.
90. Léon Poliakov, *The Aryan Myth: A History of Racist and Nationalist Ideas in Europe*, trad. Edmund Howard, New York, Basic Books, 1974.
91. Vezi Derek Hopwood, *The Russian Presence in Syria and Palestine, 1843-1943: Church and Politics in the Near East*, Oxford, Clarendon Press, 1969.
92. A.L. Tibawi, *British Interests in Palestine, 1800-1901*, Londra, Oxford University Press, 1961, p. 5.
93. Gérard de Nerval, *Oeuvres*. ed. Albert Béguin și Jean Richet, Paris. Gallimard, 1960, vol. 1, p. 933.
94. Hugo, *Oeuvres poétiques*, vol. 1, p. 580.
95. Sir Walter Scott, *The Talisman*, 1825, ed. retip., Londra, J.M. Dent, 1914, pp. 38-39 (În rom. Walter Scott, *Talismanul*, trad. Al. Ștefănescu-Medeleni și Al. Iacobescu, București, Editura Saeculum, 1993, p. 32).

96. Vezi Albert Hourani, *Sir Hamilton Gibb, 1895-1971*, în *Proceedings of the British Academy*, 58, 1972, p. 495.
97. Citat de B.R. Jerman, *The Young Disraeli*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1960, p. 126. Vezi și Robert Blake, *Disraeli*, Londra, Eyre & Spottiswoode, 1966, pp. 59-70.
98. *Flaubert in Egypt: A Sensibility on Tour*, trad. și ed. Francis Steegmuller, Boston, Little, Brown & Co., 1973, pp. 44-45. Vezi Gustave Flaubert, *Correspondance*, ed. Jean Bruneau, Paris, Gallimard, 1973, vol. 1, p. 542.
99. Acesta este argumentul prezentat de Carl H. Becker, *Das Erbe der Antike im Orient und Okzident*, Leipzig, Quelle & Meyer, 1931.
100. Vezi Louis Massignon, *La Passion d'al-Hosayn-ibn-Mansour al-Hallaj*, Paris, Paul Geuthner, 1922.
101. Abdel Malek, *Orientalism in Crisis*, p. 112.
102. H.A.R. Gibb. *Modern Trends in Islam*, Chicago, University of Chicago Press, 1947, p. 7.
103. Gibb, *Area Studies Reconsidered*, pp. 12, 13.
104. Bernard Lewis, *The Return of Islam*, în *Commentary*, ianuarie 1976, pp. 39-49.
105. Vezi Daniel Lerner și Harold Lasswell, ed., *The Policy Sciences: Recent Developments in Scope and Method*, Stanford, Calif., Stanford University Press, 1951.
106. Morroe Berger, *The Arab World Today*, Garden City, N.Y., Doubleday & Co., 1962, p. 158.
107. Există o trecere în revistă și o critică a unor asemenea atitudini în Maxime Rodinson, *Islam and Capitalism*, trad. Brian Pearce, New York, Pantheon Books, 1973.
108. Ibrahim Abu-Lughod, *Retreat from the Secular Path? Islamic Dilemmas of Arab Politics*, în *Review of Politics*, 28, nr. 4, octombrie 1966, p. 475.

Capitolul 2. Structuri și restructurări orientaliste

1. Gustave Flaubert, *Bouvard et Pécuchet*, vol. 2 din *Oeuvres*, ed. A. Thibaudet și R. Dumesnil, Paris, Gallimard, 1952, p. 985 (În rom. Gustave Flaubert, *Opere*, vol. 3, *Bouvard și Pécuchet*, trad. Irina Mavrodin, București, Editura Univers, 1984, p. 261).

2. Există o descriere clarificatoare a acestor viziuni și utopii în Donald G. Charlton, *Secular Religions in France, 1815-1870*, Londra, Oxford University Press, 1963.
3. M.H. Abrams, *Natural Supernaturalism: Tradition and Revolution in Romantic Literature*, New York, W. W. Norton & Co., 1971, p. 66.
4. Pentru materiale clarificatoare vezi John P. Nash, *The Connection of Oriental Studies with Commerce, Art, and Literature During the 18th-19th Centuries*, în *Manchester Egyptian and Oriental Society Journal*, 15, 1930, pp. 33-39; de asemenea John F. Laffey, *Roots of French Imperialism in the Nineteenth Century: The Case of Lyon*, în *French Historical Studies*, 6, nr. 1, primăvara 1969, pp. 78-92 și R. Leportier, *L'Orient Porte des Indes*, Paris, Éditions France-Empire, 1970. Există multe informații în Henri Omont, *Missions archéologiques françaises en Orient aux XVIIe et XVIIIe siècles*, 2 vol., Paris, Imprimerie naționale, 1902 și în Margaret T. Hodgen, *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1964, ca și în Norman Daniel, *Islam, Europe and Empire*, Edinburgh, University Press, 1966. Două scurte studii indispensabile sunt Albert Hourani, *Islam and the Philosophers of History*, în *Middle Eastern Studies*, 3, nr. 3, aprilie 1967, pp. 206-268 și Maxime Rodinson, *The Western Image and Western Studies of Islam*, în *The Legacy of Islam*, ed. Joseph Schacht și C.E. Bosworth. Oxford, Clarendon Press, 1974, pp. 9-62.
5. P.M. Holt, *The Treatment of Arab History by Prideaux, Ockley, and Sale*, în *Historians of the Middle East*, ed. Bernard Lewis și P.M. Holt, Londra, Oxford University Press, 1962, p 302. Vezi și Holt, *The Study of Modern Arab History*, Londra, School of Oriental and African Studies, 1965.
6. Concepția lui Herder ca populist și pluralist este susținută de Isaiah Berlin, *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*, New York, Viking Press, 1976.
7. Pentru o dezbatere cu privire la asemenea motive și reprezentări, vezi Jean Starobinski, *The Invention of Liberty, 1700-1789*, trad. Bernard C. Smith, Geneva, Skira, 1964.
8. Există un număr mic de studii legate de acest subiect prea puțin cercetat. Câteva bine cunoscute sunt: Martha P. Conant, *The Oriental Tale in England in the Eighteenth Century*, 1908, ed. retip., New York, Octagon Books, 1967; Marie E. de Meester, *Oriental Influences in the English Literature of the Nineteenth Century*, în *Anglistische Forschungen*, nr. 46, Heidelberg, 1915; Byron Porter Smith, *Islam in English Literature*, Beirut, American Press, 1939. Vezi și Jean-Luc Doutrelant, *L'Orient tragique*

au XVIII^e siècle, în *Revue des Sciences Humaines*, 146, aprilie-iunie 1972, pp. 255-282.

9. Michel Foucault, *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences*, New York, Pantheon Books, 1970, pp. 138, 144 (În rom. Michel Foucault, *Cuvintele și lucrurile. O arheologie a științelor umane*, trad. Bogdan Ghiu și Mircea Vasilescu, București, Editura Univers, 1996, pp. 182, 189). Vezi și François Jacob, *The Logic of Life. A History of Heredity*, trad. Betty E. Spillmann, New York, Pantheon Books, 1973, p. 50 și passim, și Georges Canguilhem, *La Connaissance de la Vie*, Paris, Gustave-Joseph Vrin, 1969, pp. 44-63.
10. Vezi John G. Burke, *The Wild Man's Pedigree: Scientific Method and Racial Anthropology*, în *The Wild Man Within: An Image in Western Thought from the Renaissance to Romanticism*, ed. Edward Dudley și Maximillian E. Novak, Pittsburgh, Pa., University of Pittsburgh Press, 1972, pp. 262-268. Vezi și Jean Biou, *Lumières et anthropophagie*, în *Revue des Sciences Humaines*, 146, aprilie-iunie 1972, pp. 223-234.
11. Henri Dehérain, *Silvestre de Sacy: Ses Contemporains et ses disciples*, Paris, Paul Geuthner, 1938, p. 111.
12. Pentru aceasta și pentru alte detalii, vezi ibid., pp. I-XXXIII.
13. Duc de Broglie, *Éloge de Silvestre de Sacy*, în Sacy, *Mélanges de littérature orientale*, Paris, E. Ducrocq, 1833, p. XII.
14. Bon Joseph Dacier, *Tableau historique de l'edition française, ou Rapport sur les progrés de l'histoire et de la littérature ancienne depuis 1789*, Paris, Imprimerie impériale, 1810, pp. 23, 35, 31.
15. Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trad. Alan Sheridan, New York, Pantheon Books, 1977, pp. 193-194 (În rom. Michel Foucault, *A supraveghea și a pedepsi. Nașterea închisorii*, trad. și note Bogdan Ghiu, București, Editura Humanitas, 1997, pp. 284-290).
16. Broglie, *Éloge de Silvestre de Sacy*, p. 107.
17. Sacy, *Mélanges de littérature orientale*, pp. 107, 110, 111-112.
18. Silvestre de Sacy, *Chrestomathie arabe, ou Extraits de divers écrivains arabes, tant en prose qu'en vers, avec une traduction française et des notes, à l'usage des élèves de l'École royale et spéciale des langues orientales vivantes*, vol. 1, 1826, ed. retip., Osnabrück, Biblio Verlag, 1973, p. VIII.
19. Pentru noțiunile de „supplementarity" (suplimentaritate), „supply" (a oferi) și „supplication" (implorare), vezi Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1967, p. 203 și passim.
20. Pentru o listă parțială a studenților săi și influența exercitată de el, vezi Johann W. Fück, *Die Arabischen Sludien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts*, Leipzig, Otto Harrassowitz, 1955, pp. 156-157.

21. Caracterizarea unei arhive de către Foucault poate fi găsită în *The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language*, trad. A.M. Sheridan Smith și Rupert Sawyer, New York, Pantheon Books, 1972, pp. 79-131 (În rom. Michel Foucault, *Arheologia cunoașterii*, trad., note și postfață Bogdan Ghiu, București, Editura Univers, 1999, pp. 95-163). Gabriel Monod, unul dintre contemporanii mai tineri și foarte perspicace ai lui Renan, remarcă faptul că Renan nu a fost nicidecum un revoluționar în lingvistică, arheologie sau exegeză; totuși, pentru că avea cunoștințele cele mai vaste și mai precise din epoca sa, a fost reprezentantul ei cel mai important *(Renan, Taine, Michelet*, Paris, Calmann-Lévy, 1894, pp. 40-41). Vezi și Jean-Louis Dumas, *La Philosophie de l'histoire de Renan*, în *Revue de Mitaphysique et de Morale*, 77, nr. 1, ianuarie-martie 1972, pp. 100-128.
22. Honoré de Balzac, *Louis Lambert*, Paris, Calmann-Lévy, s.a., p. 4.
23. Observațiile lui Nietzsche legate de filologie se găsesc în întreaga lui operă. Vezi mai ales notele sale la *Wir Philologen* luate din carnetele pentru perioada ianuarie-iulie 1875, traduse de William Arrowsmith ca *Notes for „We Philologists"*, în *Arion*, N. S. 1/2, 1974, pp. 279-380 (În rom. Friedrich Nietzsche, *Noi, filologii*, trad., studiu introd. și note de Vasile Muscă, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1994, pp. 81, 56); de asemenea, pasajele despre limbă și perspectivism din *The Will to Power*, trad. Walter Kaufmann și R.J. Hollingdale, New York, Vintage Books, 1968.
24. Ernest Renan, *L'Avenir de la science: Pensées de 1848*, ed. a 4-a, Paris, Calmann-Lévy, 1890, pp. 141, 142-145, 146, 148, 149.
25. Ibid., p. XIV și passim.
26. Întregul capitol de început – cartea 1, capitolul 1 – din *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, în *Oeuvres complètes*, ed. Henriette Psichari, Paris, Calmann-Lévy, 1947-1961, vol. 8, pp. 143-163, este o adevărată enciclopedie a prejudecăților rasiale îndreptate împotriva semiților (adică a musulmanilor și a evreilor). Restul tratatului e presărat cu generozitate cu aceleași noțiuni, la fel ca multe din celelalte lucrări ale lui Renan, inclusiv *L'Avenir de la science*, mai ales notele lui Renan.
27. Ernest Renan, *Correspondence; 1846-1871*, Paris, Calmann-Lévy, 1926, vol. 1, pp. 7-12.
28. Ernest Renan, *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, în *Oeuvres complètes*, vol. 2, p. 892. Două lucrări ale lui Jean Pommier tratează în detaliu oscilația lui Renan între religie și filologie: *Renan, d'après des documents inédits*. Paris, Perrin, 1923, pp. 48-68, și *La Jeunesse cléricale d'Ernest Renan*, Paris, Les Belles Lettres, 1933. Există o relatare mai recentă în J. Chaix-Ruy, *Ernest*

Renan, Paris, Emmanuel Vitte, 1956, pp. 89-111. Descrierea standard – făcută în termenii vocației religioase a lui Renan – este încă valabilă: Pierre Lasserre, *La Jeunesse d'Ernest Renan: Histoire de la crise religieuse au XIX^e siècle*, 3 vol., Paris, Garnier Frères, 1925. În vol. 2, pp. 50-166 și 265-298 sunt relevatoare în privința relațiilor dintre filologie, filosofie și știință.

29. Ernest Renan, *Des services rendus aux sciences historiques par la philologie*, în *Oeuvres completès*, vol. 8, p. 1228.
30. Renan, *Souvenirs*, p. 892.
31. Foucault, *The Order of Things*, pp. 290-300 (În rom. Michel Foucault, *Cuvintele și lucrurile*, pp. 331-355). Alături de discreditarea originilor divine ale limbii, un număr de alte evenimente – Potopul, construirea Turnului Babel – sunt discreditate ca explicații. Cea mai cuprinzătoare istorie a teoriilor privind originea limbii este Arno Borst, *Der Turmbau von Babel: Geschichte der Meinungen Über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Volker*, 6 vol., Stuttgart, Anton Hiersemann, 1957-1963.
32. Citat de Raymond Schwab, *La Renaissance orientale*, Paris, Payot, 1950, p. 69. Despre pericolele trecerii prea rapide la generalități privind descoperirile orientale, vezi reflecțiile distinsului sinolog contemporan Abel Rémusat, *Mélanges posthumes d'histoire et littérature orientales*, Paris, Imprimerie royale, 1843, p. 226 și passim.
33. Samuel Taylor Coleridge, *Biographia Literaria*, cap. 16, în *Selected Poetry and Prose of Coleridge*, ed. Donald A. Stauffer, New York, Random House, 1951, pp. 276-277.
34. Benjamin Constant, *Oeuvres*, ed. Alfred Roulin, Paris, Gallimard, 1957, p. 78.
35. Abrams, *Natural Supernaturalism*, p. 29.
36. Renan, *De l'origine du langage*, în *Oeuvres complètes*, vol. 8, p. 122.
37. Renan, *De la part des peuples sémitiques dans l'histoire de la civilisation*, în *Oeuvres complètes*, vol. 2, p. 320.
38. Ibid., p. 333.
39. Renan, *Trois Professeurs au Collège de France: Étienne Quatremère*, în *Oeuvres complètes*, vol. 1, p. 129. Renan nu a greșit în privința lui Quatremère, care avea talentul de a alege subiecte de studiu interesante și de a le face apoi neinteresante. Vezi eseurile sale *Le Goût des livres chez les orientaux* și *Des sciences chez les arabes*, în *Mélanges d'histoire et de philologie orientales*, Paris, E. Ducrocq, 1861, pp. 1-57.
40. Honoré de Balzac, *La Peau de chagrin*, vol. 9 (*Études philosophiques* 1) în *La Comédie humaine*, ed. Marcel Bouteron, Paris, Gallimard, 1950, p. 39 (În rom. Balzac, *Opere*, vol. 1, *Pielea de sagri*, trad. Pericle Martinescu,

București, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, 1955, pp. 346-347); Renan, *Histoire générale des langues sémitiques*, p. 134.

41. Vezi, de exemplu, *De l'origine du langage*, p. 102 și *Histoire générale*, p. 180.
42. Renan, *L'Avenir de la science*, p. 23. Întregul pasaj sună astfel: „În ceea ce mă privește, eu nu cunosc decât un singur rezultat al științei, acela de a rezolva enigma, de a spune definitiv omului cuvântul lucrurilor, de a i-l explica, de a-i da, în numele singurei autorități legitime, care e natura umană întreagă, simbolul pe care religiile i-l dădeau de-a gata și pe care el nu-l mai poate accepta."
43. Vezi Madeleine V.-David, *Le Débat sur les écritures et l'hiéroglyphe aux XVII^e et XVIII^e siècles et l'application de la notion de déchiffrement aux écritures mortes*, Paris, S.E.V.P.E.N., 1965, p. 130.
44. Renan e menționat doar în trecere în lucrarea lui Schwab, *La Renaissance orientale*, deloc în cartea lui Foucault, *The Order of Things* și numai pe un ton disprețuitor de către Holger Pederson în *The Discovery of Language: Linguistic Science in the Nineteenth Century*, trad. John Webster Spargo, 1931, ed. retip., Bloomington, Indiana University Press, 1972. Max Müller în *Lectures on the Science of Language*, 1861-1864, ed. retip., New York, Scribner, Armstrong & Co., 1875 și Gustave Dugat în *Histoire des orientalistes de l'Europe du XII^e au XIX^e siècle*, 2 vol., Paris, Adrien Maisonneuve, 1868-1870, nu-l menționează deloc pe Renan. James Darmesteter, *Essais Orientaux*, Paris, A. Lévy, 1883 – unde primul articol îl reprezintă o istorie, *L'orientalisme en France* –, este dedicat lui Renan, dar nu-i menționează contribuția. Există șase note scurte privind opera lui Renan în cartea enciclopedică (și extrem de valoroasă), aproape un jurnal de bord, a lui Jules Mohl, *Vingt-sept ans d'histoire des études orientales: Rapports faits à la Société asiatique de Paris de 1840 à 1867*, 2 vol., Paris, Reinwald, 1879-1880.
45. În lucrările care se ocupă de rase și rasism, Renan are o poziție importantă. Apare în următoarele: Ernest Seillière, *La Philosophie de l'impérialisme*, 4 vol., Paris, Plon, 1903-1908, Théophile Simar, *Étude critique sur la formation de la doctrine des races au XVIII^e siècle et son expansion au XIX^e siècle*, Bruxelles, Hayez, 1922, Erich Voegelin, *Rasse und Staat*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1933, și aici mai trebuie menționată lucrarea sa *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus*, Berlin, Junker und Dunnhaupt, 1933, care, deși nu se ocupă de epoca lui Renan, constituie un complement important la *Rasse und Slaat*, și Jacques Barzun, *Race: A Study in Modern Superstition*, New York, Harcourt, Brace & Co., 1937.

46. În *La Renaissance orientale*, Schwab are câteva pagini strălucite despre muzeu, despre paralelismul între biologie și lingvistică și despre Cuvier, Balzac și alții; vezi p. 323 și passim. În privința bibliotecii și a importanței sale pentru cultura de la jumătatea secolului al XIX-lea, vezi Foucault, *La Bibliothèque fantastique*, care e prefața sa la Flaubert, *La Tentation de Saint Antoine*, Paris, Gallimard, 1971, pp. 7-33. Îi sunt îndatorat profesorului Eugenio Donato pentru că mi-a atras atenția asupra acestor probleme; vezi articolul său *A Mere Labyrinth of Letters. Flaubert and the Quest for Fiction*, în *Modern Language Notes*, 89, nr. 6, decembrie 1974, pp. 885-910.
47. Renan, *Histoire générale*, pp. 145-146.
48. Vezi *L'Avenir de la science*, p. 508 și passim.
49. Renan, *Histoire générale*, p. 214.
50. Ibid., p. 527. Această idee își are originea în distincția făcută de Friedrich Schlegel între limbile organice și cele aglutinante, un exemplu al celui de al doilea tip fiind limbile semitice. Humboldt face aceeași distincție, la fel ca și majoritatea orientaliștilor începând cu Renan.
51. Ibid., pp. 531-532.
52. Ibid., p 515 și passim.
53. Vezi Jean Seznec, *Nouvelles Études sur „La Tentation de Saint Antoine"*, Londra, Warburg Institute, 1949, p. 80.
54. Vezi Étienne Geoffroy Saint-Hilaire, *Philosophie anatomique: Des monstruosités humaines*, Paris, publicată de autor, 1822. Titlul complet al lucrării lui Isidore Geoffroy Saint-Hilaire este: *Histoire générale et particulière des anomalies de l'organisation chez l'homme et les animaux, ouvrage comprenant des recherches sur les caractères, la classification, l'influence psysiologique et pathologique, les rapports généraux, les lois et les causes des monstruosités, des variétés et vices de conformation, ou traité de tératologie*, 3 vol., Paris, J.-B. Baillière, 1832-1836. Există câteva pagini valoroase despre ideile biologice ale lui Goethe în Erich Heller, *The Disinherited Mind*, New York, Meridian Books, 1959, pp. 3-34. Vezi și Jacob, *The Logic of Life* și Canguilhem, *La Connaissance de la vie*, pp. 174-184, pentru relatări foarte interesante privind locul celor doi Saint-Hilaire în dezvoltarea științelor naturale.
55. E. Saint-Hilaire, *Philosophie anatomique*, pp. XXII-XXIII.
56. Renan, *Histoire générale*, p. 156.
57. Renan, *Oeuvres complètes*, vol. 1, pp. 621-622 și passim. Vezi H.W. Wardman, *Ernest Renan: A Criticai Biography*, Londra, Athlone Press, 1964, p. 66 și passim, pentru o descriere rafinată a vieții domestice a lui Renan; deși nu se dorește stabilirea forțată a unei paralele între biografia lui Renan și

ceea ce am numit eu lumea sa „masculină", descrierile lui Wardman din această carte sunt cu adevărat sugestive, cel puțin pentru mine.

58. Renan, *Des services rendus aux sciences historiques par la philologie*, în *Oeuvres complètes*, vol. 8, pp. 1228, 1232.
59. Ernst Cassirer, *The Problem of Knowledge: Philosophy, Science, and History since Hegel*, trad. William H. Woglom și Charles W. Hendel, New Haven, Conn., Yale University Press, 1950, p. 307.
60. Renan, *Réponse au discours de réception de M. de Lesseps (23 avril 1885)*, în *Oeuvres complètes*, vol. 1, p. 817. Totuși, valoarea faptului de a fi cu adevărat contemporan a fost cel mai bine prezentată cu referire la Renan de către Sainte-Beuve în articolele sale din iunie 1862. Vezi și Donald G. Charlton, *Positivist Thought in France During the Second Empire*, Oxford, Clarendon Press, 1959 și *Secular Religions in France*. Și Richard M. Chadbourne, *Renan and Sainte-Beuve*, în *Romanic Review*, 44, nr. 2, aprilie 1953, pp. 126-135.
61. Renan, *Oeuvres complètes*, vol 8, p. 156.
62. În scrisoarea sa din 26 iunie 1856 către Gobineau, în *Oeuvres complètes*, vol. 10, pp. 203-204. Ideile lui Gobineau au fost exprimate în *Essai sur l'inegalité des races humaines*, 1853-1855.
63. Citat de Albert Hourani în excelentul său articol *Islam and the Philosophers of History*, p. 222.
64. Caussin de Perceval, *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme, pendant l'époque de Mahomet et jusqu'à la réduclion de toutes les tribus sous ta loi musulmane*, 1847-1848, ed. retip., Graz, Austria, Akademische Druck - und Verlagsanstalt, 1967, vol. 3, pp. 332-339.
65. Thomas Carlyle, *On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History*, 1841, ed. retip., New York, Longmans, Green & Co., 1906, p. 63 (În rom. Thomas Carlyle, *Cultul eroilor*, trad. Mihai Avădanei, Iași, Institutul European, 1998, p. 81).
66. Experiențele trăite de Macaulay în India sunt descrise de G. Otto Trevelyan, *The Life and Letters of Lord Macaulay*, New York, Harper & Brothers, 1875, vol. 1, pp. 344-371. Textul complet al lucrării lui Macaulay *Minute* poate fi găsit în Philip D. Curlin, ed., *Imperialism: The Documentary History of Western Civilization*, New York, Walker & Co., 1971, pp. 178-191. Unele consecințe ale concepțiilor lui Macaulay pentru orientalismul britanic sunt discutate în A.J. Arberry, *British Orientalists*, Londra, William Collins, 1943.
67. John Henry Newman, *The Turks in Their Relation to Europe*, vol. 1 din *Historical Sketches*, 1853, ed. retip., Londra, Longmans, Green & Co., 1920.

68. Vezi Marguerite-Louise Ancelot, *Salons de Paris, foyers éteints*, Paris, Jules Tardieu, 1858.
69. Karl Marx, *Surveys from Exile*, ed. David Fernbach, Londra, Pelican Books, 1973, pp. 306-307.
70. Ibid., p. 320.
71. Edward William Lane, Prefața autorului la *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, 1836, ed. retip., Londra, J.M. Dent, 1936, pp. XX, XXI.
72. Ibid., p. 1.
73. Ibid., pp. 160-161. Biografia standard a lui Lane, publicată în 1877, a fost scrisă de strănepotul său, Stanley Lane-Poole. Există o prezentare simpatetică a lui Lane făcută de A. J. Arberry în *Oriental Essays: Portraits of Seven Scholars*, New York, Macmillan Co., 1960, pp. 87-121.
74. Frederick Eden Pargiter, ed., *Centenary Volume of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, 1823-1923*, Londra, Royal Asiatic Society, 1923, p. X.
75. *Société asiatique: Livre du centenaire, 1822-1922*, Paris, Paul Geuthner, 1922, pp. 5-6.
76. Johann Wolfgang von Goethe, *West-östlicher Divan*, 1819, ed. retip., München, Wilhelm Golmann, 1958, pp. 8-9, 12 (În rom Goethe, *Opere*, vol. 1, *Poezia, Divanul occidental-oriental, Hegira*, trad. N. Argintescu-Amza, *Talismane*, trad. A. Covaci, București, Editura Univers, 1984, pp. 204, 205). Numele lui Sacy este invocat cu venerație în aparatul critic al lui Goethe la *Divan.*
77. Victor Hugo, *Les Orientales*, în *Oeuvres poétiques*, ed. Pierre Albouy, Paris, Gallimard, 1964, vol. 1, pp. 616-618.
78. François-René de Chateaubriand, *Oeuvres romanesques et voyages*, ed. Maurice Regard, Paris, Gallimard, 1969, vol. 2, p. 702.
79. Vezi Henri Bordeaux, *Voyageurs d'Orient: Des pélerins aux méharistes de Palmyre*, Paris, Plon, 1926. Am considerat utile ideile teoretice despre pelerini și pelerinaje din Victor Turner, *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1974, pp. 166-230.
80. Hassan al-Nouty, *Le Proche-Orient dans la littérature française de Nerval à Barrès*, Paris, Nizet, 1958, pp. 47-48, 277, 272.
81. Chateaubriand, *Oeuvres*, vol. 2, pp. 702 și nota, 1684, 769-770, 769, 701, 808, 908.
82. Ibid., pp. 1011, 979, 990, 1052.
83. Ibid., p. 1069.

84. Ibid., p. 1031.
85. Ibid., p. 999.
86. Ibid., pp. 1126-1127, 1049.
87. Ibid., p. 1137.
88. Ibid., pp. 1148, 1214.
89. Alphonse de Lamartine, *Voyage en Orient*, 1835, ed. retip., Paris, Hachette, 1887, vol. 1, pp. 10, 48-49, 179, 178, 148, 189, 118, 245-246, 251.
90. Ibid., vol. 1, p. 363, vol. 2, pp. 74-75, vol. 1, p. 475.
91. Ibid., vol. 2, pp. 92-93.
92. Ibid., vol. 2, pp. 526-527, 533. Două lucrări importante ale unor autori francezi despre Orient sunt Jean-Marie Carré, *Voyageurs et écrivains français en Égypte*, 2 vol., Cairo, Institut français d'archéologie orientale, 1932 și Moënis Taha-Hussein, *Le Romantisme français et l'Islam*, Beirut, Dar-el-Maeref, 1962.
93. Gérard de Nerval, *Les Filles du feu*, în *Oeuvres*, ed. Albert Béguin și Jean Richet, Paris, Gallimard, 1960, vol. 1, pp. 297-298 (În rom. Gérard de Nerval, *Fiicele Focului*, trad. Gellu Naum, București, Editura Univers, 1974, p. 180).
94. Mario Praz, *The Romantic Agony*, trad. Angus Davison, Cleveland, Ohio, World Publishing Co., 1967.
95. Jean Bruneau, *Le „Conte Oriental" de Flaubert*, Paris, Denoël, 1973, p. 79.
96. Toate acestea sunt luate în considerare de Bruneau în ibid.
97. Nerval, *Voyage en Orient*, în *Oeuvres*, vol 2, pp. 68, 194, 96, 342 (În rom Gérard de Nerval, *Călătorie în Orient*, trad. Micaela Slăvescu, București, Editura Univers, 1977, pp. 73, 193, 199, 100, 347-348).
98. Ibid., p. 181 (În rom. Nerval, *Călătorie în Orient*, p. 186).
99. Michel Butor, *Travel and Writing*, trad. John Powers și K. Lisker, în „Mosaic", 8, nr. 1, toamna 1974, p. 13.
100. Nerval, *Voyage en Orient*, p. 628 (În rom. Nerval, *Călătorie în Orient*, p. 629).
101. Ibid., pp. 706, 718.
102. *Flaubert in Egypt: A Sensibility on Tour*, trad. și ed. Francis Steegmuller, Boston, Little, Brown & Co., 1973, p. 200. Am mai consultat următoarele texte, în care se găsește întregul material „oriental" al lui Flaubert: *Oeuvres complètes de Gustave Flaubert*, Paris, Club de l'Honnête homme, 1973, vol. 10, 11; *Les Lettres d'Égypte, de Gustave Flaubert*, ed. A. Youssef Naaman, Paris, Nizet, 1965; Flaubert, *Correspondance*, ed. Jean Bruneau, Paris, Gallimard, 1973, vol. 1, p. 518 ș.u.

103. Harry Levin, *The Gates of Horn: A Study of Five French Realists*, New York, Oxford University Press, 1963, p. 285.
104. *Flaubert in Egypt*, pp. 173, 75 (În rom. Gustave Flaubert, *Opere*, vol. 4, *Corespondență*, trad. Liliana Alexandrescu-Pavlovici, București, Editura Univers, 1985, p. 80).
105. Levin, *Gates of Horn*, p. 271.
106. Flaubert, *Catalogue des opinions chic*, în *Oeuvres*, vol 2, p 1019 (În rom. Gustave Flaubert, *Opere*, vol 3, *Dicționar de idei primite de-a gata*, trad. Irina Mavrodin, București, Editura Univers, 1984. p 302).
107. *Flaubert in Egypt*, p. 65.
108. Ibid., pp. 220, 130.
109. Flaubert, *La Tentation de Saint Antoine*, în *Oeuvres*, vol. 1, p. 85 (În rom. Gustave Flaubert, *Opere*, vol. 2. *Ispitirea Sfântului Anton*, trad. Mihai Murgu, București, Editura Univers, 1982, p. 471).
110. Vezi Flaubert, *Salammbô*, în *Oeuvres*, vol. 1, p. 809 ș.u. (În rom. Gustave Flaubert, *Opere*, vol. 1, *Salammbô*, trad Al. Hodoș, București, Editura Univers, 1979, p. 432 ș.u.). Vezi și Maurice Z. Shroder, *On Reading* Salammbô, în „L'Esprit créateur", 10, nr. 1, primăvara 1970, pp. 24-35.
111. *Flaubert in Egypt*, pp. 198-199.
112. Foucault, *La Bibliothèque fantastique*, în Flaubert, *La Tentation de Saint Antoine*, pp. 7-33.
113. *Flaubert in Egypt*, p. 79.
114. Ibid., pp. 211-212.
115. Pentru o discuție pe tema acestui proces, vezi Foucault, *Archaeology of Knowledge* și Joseph Ben-David, *The Scientist's Role in Society*, Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1971. Vezi și Edward W. Said, *An Ethics of Language*, în „Diacritics", 4, nr. 2, vara 1974, pp. 28-37.
116. Vezi listele importante din Richard Bevis, *Bibliotheca Cisorientalia: An Annotated Checklist of Early English Travel Books on the Near and Middle East*, Boston, G.K. Hall & Co., 1973.
117. Pentru discuții privind călătorii americani, vezi Dorothee Metlitski Finkelstein, *Melville's Orienda*, New Haven, Conn., Yale University Press, 1961 și Franklin Walker, *Irreverent Pilgrims: Melville, Browne, and Mark Twain in the Holy Land*, Seattle, University of Washington Press, 1974.
118. Alexander William Kinglake, *Eothen, or Traces of Travel Brought Home from the East*, ed. D. G. Hogarth, 1844, ed. retip., Londra, Henry Frowde, 1906, pp. 25, 68, 241, 220.
119. *Flaubert in Egypt*, p. 81.

120. Thomas J. Assad, *Three Victorian Travellers: Burton, Blunt and Doughty*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1964, p. 5.
121. Richard Burton, *Personal Narrative of a Pilgrimage to al-Madinah and Meccah*, ed. Isabel Burton, Londra, Tylston & Edwards, 1893, vol. 1, pp. 9, 108-110.
122. Richard Burton, *Terminal Essay*, în *The Book of the Thousand and One Nights*, Londra, Burton Club, 1886, vol. 10, pp. 63-302.
123. Burton, *Pilgrimage*, vol. 1, pp. 112, 114.

Capitolul 3. Orientalismul astăzi

1. Friedrich Nietzsche, *On Truth and Lie in an Extra-Moral Sense*, în *The Portable Nietzsche*, ed. și trad. Walter Kaufmann, New York, Viking Press, 1954, pp. 46-47.
2. Numărul de călători arabi în Vest e estimat și analizat de Ibrahim Abu-Lughod în *Arab Rediscovery of Europe: A Study in Cultural Encounters*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1963, pp. 75-76 și passim.
3. Vezi Philip D. Curtin, ed., *Imperialism: The Documentary History of Western Civilization*, New York, Walker & Co., 1972, pp. 73-105.
4. Vezi Johann W. Fück, *Islam as an Historical Problem in European Historiography since 1800*, în *Historians of the Middle East*, ed. Bernard Lewis și P.M. Holt, Londra, Oxford University Press, 1962, p. 307.
5. Ibid., p. 309.
6. Vezi Jacques Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, Haga, Mouton & Co., 1963.
7. Ibid., p. 311.
8. P. Masson-Oursel, *La Connaissance scientifique de l'Asie en France depuis 1900 et les variétés de l'Orientalisme*, în „Revue Philosophique", 143, nr. 7-9, iulie-septembrie 1953, p. 345.
9. Evelyn Baring, Lord Cromer, *Modern Egypt*, New York, Macmillan Co., 1908, vol. 2, pp. 237-238.
10. Evelyn Baring, Lord Cromer, *Ancient and Modern Imperialism*, Londra, John Murray, 1910, pp. 118, 120.
11. George Nathaniel Curzon, *Subjects of the Day: Being a Selection of Speeches and Writings*, Londra, George Allen & Unwin, 1915, pp. 4-5, 10, 28.

12. Ibid., pp. 184, 191-192. Pentru istoria școlii, vezi C.H. Phillips, *The School of Oriental and African Studies, University of London, 1917-1967: An Introduction*, Londra, Design for Print, 1967.
13. Eric Stokes, *The English Utilitarians and India*, Oxford, Clarendon Press, 1959.
14. Citat în Michael Edwardes, *High Noon of Empire: India Under Curzon*, Londra, Eyre & Spottiswoode, 1965, pp. 38-39.
15. Curzon, *Subjects of the Day*, pp. 155-156.
16. Joseph Conrad, *Heart of Darkness*, în *Youth and Two Other Stories*, Garden City, N.Y., Doubleday, Page, 1925, p. 52 (În rom. Joseph Conrad, *Inima întunericului*, trad. Ticu Archip, Craiova, Editura Literatorul, 1993, p. 11).
17. Pentru un extras ilustrativ din lucrarea lui Vattel, vezi Curtin, ed., *Imperialism*, pp. 42-45.
18. Citat de M. de Caix, *La Syrie*, în Gabriel Hanotaux, *Histoire des colonies françaises*, 6 vol., Paris, Société de l'histoire nationale, 1929-1933, vol. 3, p. 481.
19. Aceste detalii pot fi găsite în Vernon McKay, *Colonialism in the French Geographical Movement*, în *Geographical Review*, 33, nr. 2, aprilie 1943, pp. 214-232.
20. Agnes Murphy, *The Ideology of French Imperialism, 1817-1881*, Washington, Catholic University of America Press, 1948, pp. 46, 54, 36, 45.
21. Ibid., pp. 189, 110, 136.
22. Jukka Nevakivi, *Britain, France, and the Arab Middle East, 1914-1920*, Londra, Athlone Press, 1969, p. 13.
23. Ibid., p. 24.
24. D.G. Hogarth, *The Penetration of Arabia: A Record of the Development of Western Knowledge Concerning the Arabian Peninsula*, New York, Frederick A. Stokes, 1904. Există o carte recentă și foarte bună pe același subiect: Robin Bidwell, *Travellers in Arabia*, Londra, Paul Hamlyn, 1976.
25. Edmond Bremond, *Le Hedjaz dans la guerre mondiale*, Paris, Payot, 1931, pp. 242 ș.u.
26. Le Comte de Cressaty, *Les Intérêts de la France en Syrie*, Paris, Floury, 1913.
27. Rudyard Kipling, *Verse*, Garden City, N.Y., Doubleday & Co., 1954, p. 280.
28. Tema excluderii și cea a limitării din cultura secolului al XIX-lea au jucat un rol important în opera lui Michel Foucault, mai recent în *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, New York, Pantheon Books, 1977 (În rom. Michel Foucault, *A supraveghea și a pedepsi. Nașterea închisorii*, trad. și note Bogdan Ghiu, București, Editura Humanitas, 1997) și *The History of Sexuality*, vol. I: *An Introduction*, New York, Pantheon Books, 1978

(În rom. Michel Foucault, *Istoria sexualității*, trad. Beatrice Stanciu și Alexandru Onete, Timișoara, Editura de Vest, 1995).

29. *The Letters of T.E. Lawrence of Arabia*, ed. David Garnett, 1938, ed. retip., Londra, Spring Books, 1964, p. 244.
30. Gertrude Bell, *The Desert and the Sown*, Londra, William Heinemann, 1907, p. 244.
31. Gertrude Bell, *From Her Personal Papers, 1889-1914*, ed. Elizabeth Burgoyne, Londra, Ernest Benn, 1958, p. 204.
32. William Butler Yeats, *Byzantium*, în *The Collected Poems*, New York, Macmillan Co., 1959, p. 244.
33. Stanley Diamond, *In Search of the Primitive: A Critique of Civilization*, New Brunswick, N. J., Transaction Books, 1974, p. 119.
34. Vezi Harry Bracken, *Essence, Accident and Race*, în *Hermathena*, 116, iarna 1973, pp. 81-96.
35. George Eliot, *Middlemarch: A Study of Provincial Life*, 1872, ed. retip., Boston, Houghton Mifflin Co., 1956, p. 13 (În rom. George Eliot, *Middlemarch*, trad. Eugen B. Marian, București, Editura Minerva, 1977, vol. 1, p. 18).
36. Lionel Trilling, *Matthew Arnold*, 1939, ed. retip., New York, Meridian Books, 1955, p. 214.
37. Vezi Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1973, p. 180. nota 55 (În rom. Hannah Arendt, *Originile totalitarismului*, trad. Ion Dur și Mircea Ivănescu, București, Editura Humanitas, 1994, p. 241, nota 55).
38. W. Robertson Smith, *Kinship and Mariage in Early Arabia*, ed. Stanley Cook, 1907, ed retip., Oesterhout, N.B., Anthropological Publications, 1966, pp. XIII, 241.
39. W. Robertson Smith, *Lectures and Essays*, ed. John Sutherland Black și George Chrystal, Londra, Adam & Charles Black, 1912, pp. 492-493.
40. Ibid., pp. 492, 493, 511, 500, 498-499.
41. Charles M. Doughty, *Travels in Arabia Deserta*, ed. a 2-a, 2 vol., New York, Random House, s.a., vol. 1, p. 95. Vezi și excelentul articol al lui Richard Bevis, *Spiritual Geology: C.M. Doughty and the Land of the Arabs*, în *Victorian Studies*, 16, decembrie 1972, pp. 163-181.
42. T.E. Lawrence, *The Seven Pillars of Wisdom: A Triumph*, 1926, ed. retip., Garden City, N.Y. Doubleday, Doran & Co., 1935, p. 28.
43. Pentru o discuție pe această temă, vezi Talal Asad, *Two European Images of Non-European Rule*, în *Anthropology and the Colonial Encounter*, ed. Talal Asad, Londra, Ithaca Press, 1975, pp. 103-118.

44. Arendt, *Origins of Totalitarianism*, p. 218 (În rom. Hannah Arendt, *Originile totalitarismului*, p. 288).
45. T.E. Lawrence, *Oriental Assembly*, ed. A.W. Lawrence, New York, E.P. Dutton & Co., 1940, p. 95.
46. *Citat în Stephen Ely Tabachnick, The Two Veils of T.E. Lawrence*, în *Studies in the Twentieth Century*, 16, toamna 1975, pp. 96-97.
47. Lawrence, *Seven Pillars of Wisdom*, pp. 42-43, 661.
48. Ibid., pp 549, 550-552.
49. E.M. Forster, *A Passage to India*, 1924, ed. retip., New York, Harcourt, Brace & Co., 1952, p. 322.
50. Maurice Barrès, *Une Enquête aux pays du Levant*, Paris, Plon, 1923, vol. 1, p. 20, vol. 2, pp. 181, 192, 193, 197.
51. D.G. Hogarth, *The Wandering Scholar*, Londra, Oxford University Press, 1924. Hogarth își descrie stilul ca pe acela al „unui explorator, în primul rând, și al unui savant, în al doilea rând" (p. 4).
52. Citat de H.A.R. Gibb, *Structure of Religious Thought in Islam*, în ale sale *Studies on the Civilization of Islam*, ed. Stanford J. Shaw și William R. Polk, Boston, Beacon Press, 1962, p. 180.
53. Frédéric Lefèvre, *Une Heure avec Sylvain Lévi*, în *Mémorial Sylvain Lévi*, ed. Jacques Bacot, Paris, Paul Hartmann, 1937, pp. 123-124.
54. Paul Valéry, *Oeuvres*, ed. Jean Hytier, Paris, Gallimard, 1960, vol. 2, pp. 1556-1557.
55. Citat în Christopher Sykes, *Crossroads to Israel*, 1965, ed. retip., Bloomington, Indiana University Press, 1973, p. 5.
56. Citat în Alan Sandison, *The Wheel of Empire: A Study of the Imperial Idea in Some Late Nineteenth and Early Twentieth Century Fiction*, New York, St. Martin's Press, 1967, p. 158. Un studiu excelent al echivalentului francez este Martine Astier Loutfi, *Littérature et colonialisme: L'expansion coloniale vue dans la littérature romanesque française, 1871-1914*, Haga, Mouton & Co., 1971.
57. Paul Valéry, *Variéte*, Paris, Gallimard, 1924, p. 43.
58. George Orwell, *Marrakech*, în *A Collection of Essays*, New York, Doubleday Anchor Books, 1954, p. 187.
59. Valentine Chirol, *The Occident and the Orient*, Chicago, University of Chicago Press, 1924, p. 6.
60. Élie Faure, *Orient et Occident*, în *Mercure de France*, 229, 1 iulie-1 august 1931, pp. 263, 264, 269, 270, 272.
61. Fernand Baldensperger, *Où s'affrontent l'Orient et l'Occident intellectuels*, în *Études d'histoire littéraire*, seria a 3-a, Paris, Droz, 1939, p. 230.

62. I.A. Richards, *Mencius on the Mind: Experiments in Multiple Definitions*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1932, p. XIV.
63. *Selected Works of C. Snouck Hurgronje*, ed. G.H Bousquet și J. Schacht, Leiden, E.J. Brill, 1957, p. 267.
64. H.A.R. Gibb, *Literature*, în *The Legacy of Islam*, ed. Thomas Arnold și Alfred Guillaume, Oxford, Clarendon Press, 1931, p. 209.
65. Cea mai bună prezentare generală a acestei perioade în termeni politici, sociali, economici și culturali se găsește în Jacques Berque, *Egypt: Imperialism and Revolution*, trad. Jean Stewart, New York, Praeger Publishers, 1972.
66. Există o descriere utilă a proiectului intelectual ce stă la baza operei lor în Arthur R. Evans, jr., ed., *On Four Modern Humanists: Hofmannsthal, Gundolf, Curtius, Kantorowicz*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1970.
67. Erich Auerbach, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, trad. Willard R. Trask, 1946, ed. retip., Princeton, N. J., Princeton University Press, 1968, și *Literary Language and Its Public in Late Latin Antiquity and in the Middle Ages*, trad. Ralph Manheim, New York, Bollingen Books, 1965.
68. *Erich Auerbach, Philology and* Weltliteratur, trad. M. și E.W. Said, în *Centennial Review*, 13, nr. 1, iarna 1969, p. 11.
69. Ibid., p. 17.
70. De exemplu, în H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society: The Reconstruction of European Social Thought, 1890-1930*, 1958, ed. retip., New York, Vintage Books, 1961.
71. Vezi Anwar Abdel Malek, *Orientalism in Crisis*, în *Diogenes*, 44, iarna 1963, pp. 103-140.
72. R.N. Cust, *The International Congresses of Orientalists*, în *Hellas*, 6, nr. 4, 1897, p. 349.
73. Vezi W.F. Wertheim, *Counter-insurgency Research at the Turn of the Century – Snouck Hurgronje and the Acheh War*, în *Sociologische Gids*, 19, septembrie-decembrie 1972.
74. Sylvain Lévi, *Les Parts respectives des nations occidentales dans les progrès de l'indianisme*, în *Mémorial Sylvain Lévi*, p. 116.
75. H.A.R. Gibb, *Louis Massignon (1882-1962)*, în *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1962, pp. 120, 121.
76. Louis Massignon, *Opera Minora*, ed. Y. Moubarac, Beirut, Dar-el-Maaref, 1963, vol. 3, p. 114. Am utilizat bibliografia completă a operei lui

Massignon întocmită de Moubarac: *L'Oeuvre de Louis Massignon*, Beirut, Editions du Cénacle libanais, 1972-1973.

77. Massignon, *L'Occident devant l'Orient: Primauté d'une solution culturelle*, în *Opera Minora*, vol. 1, pp. 208-223.
78. Ibid., p. 169.
79. Vezi Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, pp. 147, 183, 186, 192, 211, 213.
80. Massignon, *Opera Minora*, vol. 1, p. 227.
81. Ibid., p. 355.
82. Citat din eseul lui Massignon despre Biruni în Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, p. 225.
83. Massignon, *Opera Minora*, vol. 3, p. 526.
84. Ibid., pp. 610-611.
85. Ibid., p, 212. Și p. 211 pentru un alt atac la adresa britanicilor și pp. 423-427 pentru aprecierea sa asupra lui Lawrence.
86. Citat în Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, p. 219.
87. Ibid., pp. 218-219.
88. Vezi A.L. Tibawi, *English-Speaking Orientalists: A Critique of Their Approach to Islam and Arab Nationalism, Part I*, în *Islamic Quarterly*, 8, nr. 1, 2, ianuarie-iunie 1964, pp. 25-44; *Part II*, în *Islamic Quarterly*, 8, nr. 3, 4, iulie-decembrie 1964, pp. 73-88.
89. „O figură domină toate genurile [de scrieri orientaliste], cea a lui Louis Massignon": Claude Cahen și Charles Pellat, *Les Études arabes et islamiques*, în *Journal asiatique*, 261, nr. 1, 4, 1973, p. 104. Există o descriere foarte amănunțită a domeniului islamic-orientalist în Jean Sauvaget, *Introduction à l'histoire de l'Orient musulman: Éléments de bibliographie*, ed. Claude Cahen, Paris, Adrien Maisonneuve, 1961.
90. William Polk, *Sir Hamilton Gibb Between Orientalism and History*, în *International Journal of Middle East Studies*, 6, nr. 2, aprilie 1975, pp. 131-139. Am utilizat bibliografia operei lui Gibb din *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A.R. Gibb*, ed. George Makdisi, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1965, pp. 1-20.
91. H.A.R. Gibb, *Oriental Studies in the United Kingdom*, în *The Near East and the Great Powers*, ed. Richard N. Frye, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1951, pp. 86-87.
92. Albert Hourani, *Sir Hamilton Gibb, 1895-1971*, în *Proceedings of the British Academy*, 58, 1972, p. 504.

93. Duncan Black Macdonald, *The Religious Attitude and Life in Islam*, 1909, ed. retip., Beirut, Khayats Publishers, 1965, pp. 2-11.
94. H.A.R. Gibb, *Whither Islam?*, în *Whither Islam? A Survey of Modern Movements in the Moslem World*, ed. H.A.R. Gibb, Londra, Victor Gollancz, 1932, pp. 328, 387.
95. Ibid., p. 335.
96. Ibid., p. 377.
97. H.A.R. Gibb, *The Influence of Islamic Culture on Medieval Europe*, în *John Rylands Library Bulletin*, 38, nr. 1, septembrie 1955, p. 98.
98. H.A.R. Gibb, *Mohammedanism: An Historical Survey*, Londra, Oxford University Press, 1949, pp. 2, 9, 84.
99. Ibid., pp. 111, 88, 189.
100. H.A.R. Gibb, *Modern Trends in Islam*, Chicago, University of Chicago Press, 1947, pp. 108, 113, 123.
101. Ambele eseuri se găsesc în lucrarea lui Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, pp. 176-208 și 3-33.
102. R. Emmett Tyrell, jr., *Chimera in the Middle East*, în „Harper's", noiembrie 1976, pp. 35-38.
103. Citat în Ayad al-Qazzaz, Ruth Afiyo et al., *The Arabs in American Textbooks*, California State Board of Education, iunie 1975, pp. 10, 15.
104. *Statement of Purpose*, în *MESA Bulletin*, 1, nr. 1, mai 1967, p. 33.
105. Morroe Berger, *Middle Eastern and North African Studies: Developments and Needs*, în *MESA Bulletin*, 1, nr. 2, noiembrie 1967, p. 16.
106. Menachem Mansoor, *Present State of Arabic Studies in the United States*, în *Report on Current Research 1958*, ed. Kathleen H. Brown, Washington, Middle East Institute, 1958, pp. 55-56.
107. Harold Lasswell, *Propaganda*, în *Encyclopedia of the Social Sciences*, 1934, vol. 12, p. 527. Datorez această referință profesorului Noam Chomsky.
108. Marcel Proust, *The Guermantes Way*, trad. C.K. Scott Moncrieff, 1925, ed. retip., New York, Vintage Books, 1970, p. 135 (În rom. Marcel Proust, *În căutarea timpului pierdut. Guermantes*, trad. Irina Mavrodin, București, Editura Univers, 1989, pp. 169-170).
109. Nathaniel Schmidt, *Early Oriental Studies in Europe and the Work of the American Oriental Society, 1842-1922*, în *Journal of the American Oriental Society*, 43, 1923, p. 11. Vezi și E.A. Speiser, *Near Eastern Studies in America, 1939-1945*, în *Archiv Orentalni*, 16, 1948, pp. 76-88.
110. Ca exemplu există Henry Jessup, *Fifty-Three Years in Syria*, 2 vol., New York, Fleming H. Revell, 1910.

111. Pentru legătura dintre Declarația lui Balfour și politica de război a Statelor Unite, vezi Doreen Ingrams, *Palestine Papers 1917-1922: Seeds of Conflict*, Londra, Cox & Syman, 1972, pp. 10 ș.u.
112. Mortimer Graves, *A Cultural Relations Policy in the Near East*, în *The Near East and the Great Powers*, ed. Frye, pp. 76, 78.
113. George Camp Keiser, *The Middle East Institute: Its Inception and Its Place in American International Studies*, în *The Near East and the Great Powers*, ed. Frye, pp. 80, 84.
114. Pentru o relatare privind această migrație, vezi *The Intellectual Migration: Europe and America, 1930-1960*, ed. Donald Fleming și Bernard Bailyn, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1969.
115. Gustave von Grunebaum, *Modern Islam: The Search for Cultural Identity*, New York, Vintage Books, 1964, pp. 55, 261.
116. Abdullah Laroui, *Pour une méthodologie des études islamiques: L'Islam au miroir de Gustave von Grunebaum*, în *Diogene*, 38, iulie-septembrie 1973, p. 30. Acest eseu a fost introdus în lucrarea lui Laroui, *The Crisis of the Arab Intellectuals: Traditionalism or Historicism?*, trad. Diarmid Cammell, Berkeley, University of California Press, 1976.
117. David Gordon, *Self-Determination and History in the Third World*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1971.
118. Laroui, *Pour une méthodologie des études islamiques*, p. 41.
119. Manfred Halpern, *Middle East Studies: A Review of the State of the Field with a Few Examples*, în *World Politics*, 15, octombrie 1962, pp. 121-122.
120. Ibid., p. 117.
121. Leonard Binder, *1974 Presidential Address*, în *MESA Bulletin*, 9, nr. 1, februarie 1975, p. 2.
122. Ibid., p. 5.
123. *Middle East Studies Network in the United States*, în *MERIP Reports*, 38, iunie 1975, p. 5.
124. Cele mai bune două recenzii critice la *The Cambridge History* sunt ale lui Albert Hourani în *The English Historical Review*, 87, nr. 343, aprilie 1972, pp. 348-357 și Roger Owen în *Journal of Interdisciplinary History*, 4, nr. 2, toamna 1973, pp. 287-298.
125. P.M. Holt, Introducere la *The Cambridge History of Islam*, ed. P.M. Holt, Anne K.S. Lambton și Bernard Lewis, 2 vol., Cambridge, Cambridge University Press, 1970, vol. 1, p. XI.
126. D. Sourdel, *The Abbasid Caliphate*, în *Cambridge History of Islam*, ed. Holt et al., vol. 1, p. 121.

127. Z.N. Zeine, *The Arab Lands*, în *Cambridge History of Islam*, ed. Holt et al., vol. 1, p. 575.
128. Dankwart A. Rustow, *The Political Impact of the West*, în *Cambridge History of Islam*, ed. Holt et al., vol. 1, p. 697.
129. Citat în Ingrams, *Palestine Papers, 1917-1922*, pp. 31-32.
130. Robert Alter, *Rhetoric and the Arab Mind*, în *Commentary*, octombrie 1968, pp. 61-85. Articolul lui Alter a fost o recenzie adulatoare a lucrării generalului Yehoshafat Harkabi, *Arab Attitudes to Israel*, Ierusalim, Keter Press, 1972.
131. Gil Carl Alroy, *Do the Arabs Want Peace?*, în *Commentary*, februarie 1974, pp. 56-61.
132. Roland Barthes, *Mythologies*, trad. Annette Lavers, New York, Hill & Wang, 1972, pp. 109-159 (În rom. Roland Barthes, *Mitologii*, trad., prefață și note Maria Carpov, Iași, Institutul European, 1997).
133. Raphael Patai, *Golden River to Golden Road: Society, Culture, and Change in the Middle East*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1962, ed. a 3-a revăzută, 1969, p. 406.
134. Raphael Patai, *The Arab Mind*, New York, Charles Scribner's Sons, 1973. Pentru o lucrare chiar și mai rasistă, vezi John Laffin, *The Arab Mind Considered: A Need for Understanding*, New York, Taplinger Publishing Co., 1976.
135. Sania Hamady, *Temperament and Character of the Arabs*, New York, Twayne Publishers, 1960, p. 100. Cartea lui Hamady este preferata israelienilor și a susținătorilor israelienilor; Alroy o citează aprobator, la fel ca și Amos Elon în *The Israelis: Founders and Sons*, New York, Holt, Rinehart & Winston, 1971. Morroe Berger (vezi nota 137) o citează și el frecvent. Modelul ei este cartea lui Lane, *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, dar ea nu are nici cultura generală, nici erudiția lui Lane.
136. Teza lui Manfred Halpern este prezentată în *Four Contrasting Repertories of Human Relations in Islam: Two Pre-Modern and Two Modern Ways of Dealing with Continuity and Change, Collaboration and Conflict and the Achieving of Justice*, o comunicare susținută la a XXII-a Conferință de la Universitatea Princeton, de Psihologie și Studii asupra Orientului Apropiat, 8 mai 1973. Acest tratat a fost pregătit de articolul lui Halpern, *A Redefinition of the Revolutionary Situation*, din *Journal of International Affairs*, 23, nr. 1, 1969, pp. 54-75.
137. Morroe Berger, *The Arab World Today*, New York, Doubleday Anchor Books, 1964, p. 140. Același gen de sugestie stă la baza lucrărilor greoaie

ale unor cvasiarabiști ca Joel Carmichael și Daniel Lerner; e mai subtilă la cercetători politici și istorici ca Theodore Draper, Walter Laqueur și Elie Kedourie. Este intens pusă în evidență în lucrări foarte apreciate precum cea a lui Gabriel Baer, *Population and Society in the Arab East*, trad. Hanna Szoke, New York, Frederick A. Praeger, 1964 și Alfred Bonné, *State and Economics in the Middle East: A Society in Transition*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1955. Consensul pare a se referi la faptul că, dacă arabii gândesc în general, gândesc diferit, adică nu neapărat cu rațiunea și adesea fără ea. Vezi și studiul RAND al lui Adel Daher, *Current Trends in Arab Intellectual Thought*, RM-5979- FF, decembrie 1969 și concluzia sa tipică: „abordarea concretă a rezolvării problemelor este vizibil absentă din gândirea arabă" (p. 29). Într-un eseu-recenzie pentru *Journal of Interdisciplinary History* (vezi nota 124), Roger Owen atacă însăși noțiunea de „islam" ca pe un concept destinat studiului istoriei. Interesul său se concentrează asupra lucrării *The Cambridge History of Islam*, care, consideră el, perpetuează, în anumite feluri, o idee de islam (găsită la scriitori precum Carl Becker și Max Weber) „definit, în esență, ca un sistem religios, feudal și antirațional, [căruia] îi lipsesc caracteristicile necesare ce au făcut posibil progresul în Europa". Pentru o demonstrație susținută a totalei imprecizii a lui Weber, vezi Maxime Rodinson, *Islam and Capitalism*, trad. Brian Pearce, New York, Pantheon Books, 1974, pp. 76-117.

138. Hamady, *Character and Temperament*, p. 197.
139. Berger, *Arab World*, p. 102.
140. Citat de Irene Gendzier în *Frantz Fanon: A Critical Study*, New York, Pantheon Books, 1973, p. 94.
141. Berger, *Arab World*, p. 151.
142. P.J. Vatikiotis, ed., *Revolution in the Middle East, and Other Case Studies; proceedings of a seminar*, Londra, George Allen & Unwin, 1972, pp. 8-9.
143. Ibid., pp. 12, 13.
144. Bernard Lewis, *Islamic Concepts of Revolution*, în ibid., pp. 33, 38-39. Studiul lui Lewis, *Race and Color in Islam*, New York, Harper & Row, 1971, exprimă aceeași nemulțumire cu un aer de mare erudiție; mai explicit politică, dar nu mai puțin acidă, este lucrarea sa *Islam in History: Ideas, Men and Events in the Middle East*, Londra, Alcove Press, 1973.
145. Bernard Lewis, *The Revolt of Islam*, în *The Middle East and the West*, Bloomington, Indiana University Press, 1964, p. 95.
146. Bernard Lewis, *The Return of Islam*, în *Commentary*, ianuarie 1976, p. 44.

147. Ibid., p. 40.
148. Bernard Lewis, *History – Remembered, Recovered, Invented*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1975. p. 68.
149. Lewis, *Islam in History*, p. 65.
150. Lewis, *The Middle East and the West*, pp. 60, 87.
151. Lewis, *Islam in History*, pp. 65-66.
152. Publicat inițial în *Middle East Journal*, 5, 1951, apoi în *Readings in Arab Middle Eastern Societies and Cultures*, ed. Abdulla Lutfiyye și Charles W. Churchill, Haga, Mouton & Co., 1970, pp. 688-703.
153. Lewis, *The Middle East and the West*, p. 140.
154. Robert K. Merton, *The Perspectives of Insiders and Outsiders*, în lucrarea sa *The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations*, ed. Norman W. Storer, Chicago, University of Chicago Press, 1973, pp. 99-136.
155. Vezi, de exemplu, opera recentă a lui Anwar Abdel Malek, Yves Lacoste și autorii eseurilor publicate în *Review of Middle East Studies 1 and 2*, Londra, Ithaca Press, 1975, 1976, diferitele analize ale politicii privind Orientul Mijlociu de Noam Chomsky și activitatea Proiectului de Cercetare și Informare asupra Orientului Mijlociu (MERIP). Un bun program este oferit în Gabriel Ardant, Kostas Axelos, Jacques Berque, et al., *De l'impérialisme à la décolonisation*, Paris, Éditions de Minuit, 1965.

Postfață

1. Martin Bernal, *Black Athena*, New Brunswick, Rutgers University Press, vol. 1, 1987, vol. 2, 1991; Eric J. Hobsbawm și Terence Rangers, ed., *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.
2. O'Hanlon și Washbrook, *After Orientalism: Culture, Criticism, and Politics in the Third World*; Prakash, *Can the Subaltern Ride? A Reply to O'Hanlon and Washbrook*, ambele în *Comparative Studies in Society and History*, IV, 9, ianuarie 1992, pp. 141-184.
3. Într-un caz deosebit de sugestiv, obiceiurile lui Lewis de a generaliza în mod tendențios par a-i fi creat probleme cu legea. Conform ziarelor *Libération* (1 martie 1994) și *Guardian* (8 martie 1994), Lewis se confruntă acum cu procese penale și civile ce i s-au intentat în Franța de către organizații ale armenilor și ale drepturilor omului. Este acuzat sub același statut care face ca, în Franța, negarea faptului că a avut loc Holocaustul

nazist să constituie un delict; acuzația ce i se aduce constă în negarea (în ziarele franceze) a faptului că a avut loc un genocid al armenilor în perioada Imperiului Otoman.

4. Carol Breckenridge și Peter van der Veer, ed., *Orientalism and the Postcolonial Predicament*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1993.
5. Nicholas B. Dirks, ed., *Colonialism and Culture*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1992.
6. *The Clash of Civilizations*, în *Foreign Affairs*, 71, 3, vara 1993, pp. 22-49.
7. *Notes on the Post-Colonial*, în *Social Text*, 31/32, 1992, p. 106.
8. Magdoff, *Globalisation – To What End?*, în *Socialist Register 1992: New World Order?*, ed. Ralph Milliband și Leo Panitch, New York, Monthly Review Press, 1992, pp. 1-32.
9. Miyoshi, *A Borderless World? From Colonialism to Transnationalism and the Decline of the Nation-State*, în *Critical Inquiry*, 19, 4, vara 1993, pp. 726-751; Dirlik, *The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism*, în *Critical Inquiry*, 20, 2, iarna 1994, pp. 328-356.
10. *Ireland's Field Day*, Londra, Hutchinson, 1985, pp. VII-VIII.
11. Alcalay, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993; Gilroy, Cambridge, Harvard University Press, 1993; Ferguson, Londra, Routledge, 1992.

Cuprins

Prefață (2003) 9
Mulțumiri 25
Introducere 29

1. Domeniul orientalismului

I. Cunoașterea orientalului 65
II. Geografia imaginativă și reprezentările sale: orientalizarea orientalului 89
III. Proiecte 118
IV. Criza 143

2. Structuri și restructurări orientaliste

I. Frontiere retrasate, probleme redefinite, religie secularizată 169
II. Silvestre de Sacy și Ernest Renan: antropologia rațională și laboratorul filologic 182
III. Știință și reședință orientală: cerințele lexicografiei și ale imaginației 213
IV. Pelerini și pelerinaje, britanici și francezi 236

3. Orientalismul astăzi

I. Orientalism latent și manifest 279
II. Stil, competență, viziune: materialismul orientalismului 310
III. Orientalismul anglo-francez modern în plină înflorire 346
IV. Ultima fază 384

Postfață la ediția din 1995 441
Note ... 472

O operă fundamentală și revoluționară, o piatră de temelie a postcolonialismului, probabil una dintre cele mai influente lucrări teoretice ale secolului XX.

Puternic aclamată în momentul apariției și furibund dezbătută în deceniile care au urmat, cartea lui Edward Said supune analizei istoria și natura atitudinii Occidentului față de Est, considerând orientalismul ca o puternică creație ideologică europeană – un instrument prin care scriitorii, filozofii și administratorii coloniali s-au raportat la cultura, obiceiurile și credințele estice. Urmărind această idee în operele mai multor autori, printre care Homer, Eschil, Nerval, Flaubert sau Kipling, Said argumentează felul în care reprezentările din scrierile lor au contribuit semnificativ la imaginea romantică și exotică, dar deformată, pe care Vestul și-a făcut-o despre Orient. Autorul face o disecție a mecanismului prin care orientaliștii își creează propriul Orient (înfățișat ca lipsit de viață, atemporal, fără forță, incapabil să se reprezinte pe sine), fapt ce constituie o sfidare a Orientului real, un obstacol în calea înțelegerii lui și o expresie a imperialismului și rasismului european.
În cele patru decenii de la apariție, *Orientalism*-ul lui Edward W. Said și-a câștigat statutul de operă clasică modernă.

„Sunt unele cărți clasice care surprind esența timpului lor; sunt altele care rămân relevante pentru totdeauna. *Orientalism* face parte din a doua categorie – ba, mai mult, a devenit cu trecerea timpului și mai relevantă."

The Guardian

www.editura-art.ro
ISBN 978-606-710-603-9